ERNESTO BETTINELLI
Professore ordinario di Diritto costituzionale nell'Università di Pavia

RESISTENZA (DIRITTO DI)

Estratto dal

Digesto

IV Edizione, vol. XIII Pubblicistico

UTET

Resistenza (diritto di)

Bibliografia: si fa rinvio al testo.

Legislazione: si fa rinvio al testo.

Sommario: 1. Una categoria da sempre di difficile definizione. – 2. Esempi storici ed emblematici assunti a modello delle azioni di resistenza nell'età contemporanea. – 3. L'enunciazione della resistenza quale *diritto* e *garanzia* fondamentale. – 4. Gradi, forme e scopi del diritto di resistenza. – 5. L'assorbimento della resistenza nell'ordinamento di uno Stato liberaldemocratico aperto. – 6. I confini della convivenza «aperta». Dalla resistenza all'*insistenza* per l'affermazione dei valori dell'umanità.

1. *Una categoria da sempre di difficile definizione.*
La fortuna e la tendenziale simpatia che il «diritto di resistenza» ancora riscuote nella più varia letteratura e non di rado nell'opinione pubblica riposano probabilmente sulla indeterminatezza, duttilità e «generosità» del concetto.
Non v'è dubbio che esso trovi una sede privilegiata di trattazione nell'ambito della storia delle dottrine politiche. I persistenti appelli al «diritto di resistenza» da parte di forze o gruppi che contestano, a seconda dei casi, episodicamente o in forma permanente il sistema costituito o dominante delle relazioni politiche giustificano poi l'attenzione che al tema continuano a dedicare la scienza e la sociologia della politica.
Da parte sua la scienza giuridica, costituzionalistica in particolare, non può considerare estranea una categoria che già nella sua denominazione palesa la vocazione a non essere ridotta a fenomeno soltanto fattuale, ma ad essere presa in considerazione anche nelle sue dimensioni normative. E ciò con riferimento non solo al diritto teorizzato o dedotto su base metapositiva o consuetudinaria, secondo l'impostazione più antica, ma anche all'apertura notevole che le *dichiarazioni* costituzionali storiche all'origine dello Stato liberale hanno riservato alla *resistenza all'oppressione* enunciata proprio come «diritto» irrinunciabile. Questo richiamo tuttora persiste; ritorna, ad esempio, nella Legge Fondamentale della (allora) Repubblica Federale Tedesca, che nel 1968 ha significativamente accolto una disposizione che riconosce a «tutti i tedeschi» il «diritto di resistenza» («se altro rimedio non è possibile») contro chiunque tenti la «soppressione» del vigente ordinamento liberaldemocratico (1). Ancora più recentemente lo stesso principio è stato recepito nell'art. 21 della Costituzione portoghese, ampiamente modificata e riformulata nel 1982 (2).
Non è dunque solo esercizio scolastico proporsi di verificare ulteriormente l'effettiva «consistenza» giuridica della categoria, la sua attualità e le sue eventuali prospettive in rapporto al contesto della convivenza, quale si va delineando alla fine del ventesimo secolo.
Non pare invece indispensabile procedere, in questa voce, all'ennesima ricostruzione della «dottrina» del «diritto di resistenza». Esistono in merito contributi autorevoli e per molti aspetti definitivi: basti ricordare l'ampio studio di Giovanni Cassandro redatto proprio per la precedente edizione del Digesto (3). Un'apprezzabile sistemazione e delimitazione del concetto, tenendo buon conto di conclusioni e distinzioni che si possono ritenere ormai comunemente acquisite, tollera che il tema sia qui sinteticamente svolto *per approssimazioni successive* e per *esclusioni*.
È invero assai arduo, se non impossibile, definire puntualmente e positivamente le fattispecie che si possono ascrivere alla resistenza quale manifestazione di *opposizione sociale* aderente ai presupposti di *un* ordinamento *prossimo*, eppure assunto come valido e prevalente. In effetti, l'opposizione sociale storicamente si è espressa in diversi modi, per finalità o obiettivi variegati, non solo *contro autorità istituite* attraverso processi giuridici, ma anche *contro situazioni di dominio* reputate intollerabili di per se stesse, cioè a prescindere dalla loro (eventuale) originaria e autentica legittimazione (giuridica).
Sradicare tout court situazioni siffatte è tipico delle «rivoluzioni», la meta finale delle quali è la *palingenesi*. Esse infatti si propongono, almeno in astratto, non tanto la rimozione dei detentori del potere *individuati fisicamente*, quanto il superamento totale di una determinata cultura e dei sottostanti rapporti sociali che si sostiene abbiano generato il potere stesso (in senso ampio). Lo scopo delle rivoluzioni è, per dirla in breve, l'affermazione di una nuova e *più evoluta* idea, nonché prassi di giustizia e di convivenza. L'ambizione dei rivoluzionari è *azzerare la storia*: ricominciare daccapo, inaugurare un'era *definitiva* (4).
La reazione collettiva contro le ingiustizie caratterizza peraltro altre espressioni di opposizione sociale, meno permeate di assolutismo ideologico. Le «rivolte», ad esempio, si possono rappresentare come movimenti (anche violenti) diretti alla difesa o all'espansione di posizioni sociali e (o) di interessi economici che si teme possano essere ridotti oltre una misura «non più sopportabile» da decisioni (normative, amministrative, giurisdizionali) assunte in sedi istituzionali. Delle quali, peraltro, non si disconosce

a priori la legittimazione formale. L'intento dei «rivoltosi» è, in definitiva, più pratico e congiunturale: essi non si preoccupano di trasfomare o travolgere la società, ma *più semplicemente* richiedono di essere riconosciuti come componente essenziale della società. Nel senso che il potere politico deve convincersi che non può fare a meno (per non correre il rischio di essere *definitivamente* sopraffatto) del consenso prodotto da quelle forze o interessi (magari minoritari) che reclamano *più* protezione ricorrendo ad atti di trasgressione legale.

Lo «stato di rivolta» si distingue dallo «stato di rivoluzione» perché il primo tendenzialmente e volutamente manca, se così si può dire, di una profonda «visione strategica». A differenza del secondo guarda, più che al futuro, al presente e al passato. La concezione e la giustificazione che solitamente costituiscono il «quadro teorico» delle rivolte sono la presunta *rottura in atto* del patto sociale per responsabilità dei soggetti che impersonano lo Stato. La loro autorità viene appunto misconosciuta *radicalmente* per incapacità o inadempimento, con riguardo a quanto previsto da un presunto «contratto originario» in favore delle stesse frazioni od aree di interesse che lamentano una non più tollerabile sottoprotezione rispetto ad altri gruppi sociali *ingiustamente* privilegiati. A ben vedere, l'oggetto del conflitto è sempre l'egemonia di ceto o di categoria. Ma nelle rivolte le modalità dello scontro sono *indirette*: quel che immediatamente si contesta sono le *forme della convivenza*. La questione «di fondo» del conflitto è l'«utilità» di rimanere in una convivenza organizzata (in Stato o in *quello Stato*) ritenuta meno vantaggiosa di un mitico e indimostrabile stato di libertà, al quale — si sostiene — si è volontariamente rinunciato in vista di migliori condizioni che *ora* non risultano *più garantite*.

Ciononostante — al di là di queste evocazioni —, il fine delle rivolte è assai concreto: non tanto il ritorno o la fuga nell'anarchia, quanto la rinegoziazione del «contratto» per ottenere *più autonomia* (che, non di rado, significa affrancamento da esazioni tributarie o, quanto meno, loro drastica riduzione nel limite del «sopportabile»). Per questi aspetti le rivolte tendono a uno «Stato minimo» (essenzialmente regolatore, ma prudente, se non avaro nella predisposizione normativa dei *fini*); mentre le rivoluzioni aspirano allo «Stato massimo», in cui l'affermazione *definitiva* di valori unanimemente riconosciuti sia in grado di indicare e imporre *i beni comuni* o gli *interessi generali*, prevalenti rispetto a quelli particolari.

Altra manifestazione di opposizione sociale è la disobbedienza civile (quando assuma dimensioni collettive). Essa non intende provocare *rivolgimenti* sociali o istituzionali; bensì mira a correggere o colmare insufficienze regolative, valutate come contraddittorie rispetto ai «grandi» principi di civiltà giuridica che qualificano una determinata forma di Stato, specificamente quella liberaldemocratica. Si tratta, dunque, di una contestazione non affatto *anti-istituzionale* (5). Anzi, essa si alimenta proprio delle istituzioni e dei relativi procedimenti codificati per mettere in risalto l'esistenza di situazioni giuridiche negative (*disvalori*), incompatibili con i presupposti e i valori (di libertà e tolleranza) che dovrebbero rendere a tutti accettabile o sopportabile la convivenza organizzata. L'atto *pubblico e clamoroso* di disobbedienza è solitamente indirizzato contro una norma penale o amministrativa allo scopo di *ottenere* l'irrogazione di una sanzione che dovrebbe immediatamente dimostrarsi *sproporzionata* o *inadeguata* rispetto ai fini della condotta trasgressiva. In tal modo le norme repressive contestate rivelerebbero clamorosamente l'*antisocialità* degli effetti dalle medesime prodotti. Quanti ricorrono alla disobbedienza civile confidano nella capacità di autoriforma dell'ordinamento, scommettono sull'adesione dell'opinione pubblica e sulla permeabilità del potere rappresentativo; nonché sulla sua disponibilità a rimettere in discussione la gerarchia dei beni e degli obiettivi della convivenza.

A differenza delle altre più radicali forme di opposizione sociale, quella da ultimo considerata suppone uno *Stato forte*. La questione dello Stato e della sua attitudine ad essere irrinunciabile strumento di convivenza non è pertanto in gioco.

(1) L'enunciato è stato aggiunto come 4° co. all'art. 20 della *Grundgesetz* ed è stato approvato dal Parlamento tedesco contestualmente alla legislazione sullo «stato d'emergenza». Già prima dell'entrata in vigore della *Grundgesetz* nel 1949, la Costituzione del Land di Hessen (1946) proclamava all'art. 147 che «la resistenza contro l'esercizio anticostituzionale dei poteri pubblici è diritto e dovere di tutti»; nello stesso senso si vedano anche l'art. 19 della Cost. del Land di Brema e l'art. 6, ult. co., della Cost. della Marca di Brandeburgo. Sul significato di simili enunciazioni cfr. SCHEUNER, *Der Verfassungsschutz im Bonner GG*, in *Festgabe-Kaufmann*, Stuttgart, 1950, 330; SCHOLLER, *Il diritto di resistenza nella costituzione della RFG e la giurisprudenza della Corte costituzionale federale*, in *Autonomia e diritto di resistenza*, *SSass* (III), Milano, 1973, 351 ss.; nonché MORELLI, *Il diritto naturale nelle costituzioni moderne*, Milano, 1974, 357 ss.

(2) Già nella Costituzione del 25-4-1976, all'art. 20, si riconosceva a ciascuno il diritto di respingere *anche con la forza* ogni forma di aggressione ai diritti, alle libertà e alle garanzie fondamentali, quando i normali ricorsi in via istituzionale si fossero rivelati impraticabili. Cfr. in proposito DA ASSUNÇAO ESTEVES, *A constitucionalizaçâo do direito de resistência*, Lisboa, 1989.

(3) CASSANDRO, «Resistenza (diritto di)», in *NN.D.I.*, XV, Torino 1968, 590 ss.. Altri notevoli contributi ricostruttivi in argomento sono le voci redatte da: PIGLIARU, *Enc. Feltrinelli-Fischer (Scienze politiche)*, cur. A. NEGRI, Milano, 1970, 117 ss.; F. C. DE SANCTIS, in *Enc. dir.*, XXXIX, Milano, 1988, 994 ss.; CERRI, in *Enc. giur.*, XXVI, Roma, 1991, 1 ss. Si vedano anche BOBBIO, «Disobbedienza civile», in BOBBIO-METTEUCCI (CURT.), *Diziona-*

rio di politica, Torino, 1976, 338 ss.; nonché VENTURA, *Le sanzioni costituzionali*, Milano, 1981 (nei capp. VIII, IX, X, dedicati specificatamente al diritto resistenza, 169 ss.).

(4) Simile aspirazione è ben sottolineata da TOCQUEVILLE già nelle prime righe della sua famosa opera *L'antico regime e la rivoluzione* (1856): «Nel 1789 i francesi hanno compiuto il più grande sforzo che mai popolo abbia affrontato, per tagliare in due, si direbbe, il loro destino, e separare con un abisso quello che erano stati fino allora da quello che ormai volevano essere. A questo scopo, hanno preso ogni genere di precauzioni per non portare nulla del passato nella loro nuova condizione; si sono imposti ogni genere di costrizioni per farsi diversi dai loro padri; non dimenticando nulla, infine, per rendersi irriconoscibili» (ed. a cura di CANDELORO, Milano, 1942, 23).
Più in generale si vedano, tra i tanti, LEFEBVRE, *La rivoluzione francese*, Torino, 1958; e PETOT, *La Révolution et la naissance de l'idéocratie*, in *Révue de droit public*, 1990, 359 ss.

(5) Sul punto cfr., in particolare, MORELLI che proprio su questo assunto ritiene di fondare la netta distinzione tra il «concetto» di resistenza quale «diritto» e il «concetto» di rivoluzione, privo di qualsiasi valenza giuridica (*op. cit.*, 340 ss.). Si veda anche diffusamente (con dovizia di riferimenti) VENTURA, *op. cit.*, 204 ss.

2. *Esempi storici ed emblematici assunti a modello delle azioni di resistenza nell'età contemporanea.*

Questa breve rassegna e sintetica sistemazione di nozioni e definizioni che tradizionalmente si accompagnano all'idea di «resistenza» è comunque insufficiente a inquadrare entro un contesto giuridico quei comportamenti collettivi di opposizione che si pretende di assumere come esercizio di un diritto. Fin d'ora si può osservare che un riconoscimento in tal senso si verifica solo a posteriori, quando i fatti di resistenza sono riusciti ad imporsi sulla reazione dei poteri (qualificati illegittimi *successivamente*) contro cui sono rivolti. In caso contrario è la *reazione vincente* che è in grado di rilegittimare i poteri contro cui si è manifestata la resistenza; la quale, inevitabilmente, viene ridotta ad illecito penale (nelle fattispecie comunemente e variamente definite: *eversione*, *sovversione* ecc.) (6).

Quanto poi ai tentativi di tipizzare le manifestazioni di resistenza, per distinguerla dalle altre più generali categorie socio-politiche appena considerate, occorre avvertire che, sul piano della concretezza storica, non è agevole rinvenire fatti di resistenza *ad esito positivo* che non presentino ad un tempo alcuni caratteri propri delle *rivoluzioni*, delle *rivolte* o della *disobbedienza civile*. Proprio perché «resistenza» sovente è il nome che viene attribuito a una varietà di processi di opposizione e (o) di liberazione che alla fine trovano approdo in un ordinamento (un ordinamento *nuovo* o *rinnovato*).

Non solo nelle discussioni ed elaborazioni teoriche, ma anche nelle pratiche politiche di contestazione attiva *esterne* o *estranee* alle procedure legali e ai circuiti tipici della forma democratica-liberale è frequente, a seconda dei casi, il richiamo soprattutto a tre esempi «classici» (di assai diverso significato) ed emblematici. I quali vengono assunti a paradigma del «diritto di resistenza», giacché ad esso forniscono tuttora una collaudata e suggestiva base sia per le giustificazioni storiche e morali, sia per il metodo che li ha singolarmente contraddistinti.

Il *primo esempio* è la «rivoluzione» americana o, più precisamente, il processo che ha determinato la separazione delle colonie inglesi dalla madrepatria. La dichiarazione di indipendenza sottoscritta dai rappresentanti dei tredici stati americani, riuniti in Congresso generale, il 4-7-1776, è infatti il punto di riferimento quasi obbligato per quanti reclamano il diritto *naturale e inviolabile* di secessione.

Da quel «manifesto» si possono peraltro ricavare anche i *presupposti e i limiti* che rendono *giusta* la resistenza (anche armata) e quindi lo scioglimento di qualsiasi vincolo giuridico e istituzionale con lo Stato d'origine. Giova subito sottolineare come in quel testo non siano mai invocate condizioni di differenziazione etnica o territoriale. Anzi, «la comunanza di sangue» e l'altrettanto comune «senso innato di giustizia» sono i fattori che avrebbero dovuto impedire la definitiva dissociazione degli ex-coloni dal regno britannico. Essa è diventata inevitabile, quale *ultimo rimedio*, solo in presenza di una «lunga serie di abusi e di usurpazioni» volti a instaurare una situazione di *intollerabile e illegittima* oppressione nei confronti dei coloni stessi. Responsabile di tale situazione non è tanto il *tradizionale sistema di governo* (inglese), quanto l'azione dispotica di un potere (la Corona) e di un soggetto ben individuato («l'attuale Re di Gran Bretagna»). Con grande saggezza e lungimiranza i secessionisti americani riconoscono e ammoniscono che è *imprudente* opporsi in forme non legali a governi «da lungo tempo stabiliti» per cause contingenti o per contenziosi che non mettano in gioco la «sicurezza e la felicità» dei consociati. Proprio per dimostrare l'ineluttabilità della decisione indipendentista la Dichiarazione enumera puntualmente tutti gli *atti* e le *omissioni* palesemente in contrasto con gli *insopprimibili diritti degli uomini*. In particolare si denunciano violazioni gravi del principio rappresentativo, del principio dell'indipendenza dei giudici dal potere regio e delle elementari garanzie giurisdizionali, del principio di mantenere truppe solo con il consenso dei corpi legislativi delle colonie (come previsto dalle relative Carte), delle necessarie libertà e dei diritti *esistenziali* (quali il diritto ai liberi traffici e il diritto a non subire esazioni arbitrarie...). Al Re inglese si imputa, inoltre, di aver mancato ai suoi doveri di protezione verso le comunità oltreoceano fino alla definitiva e insanabile accusa di aver attentato alla loro sicurezza e vita, fomentando o muovendo direttamente guerra contro le medesime. Pur di fronte a questi insostenibili abusi la decisione di secessione è adottata e indicata come extrema ra-

tio: *soltanto* dopo che le *reiterate petizioni* alla Corona inglese per la riparazione dei torti subiti non hanno ricevuto «altra risposta che ripetute offese». Pertanto la lotta e le iniziative dei coloni si profilano come l'unica possibile e inevitabile reazione al comportamento di un sovrano «il cui carattere è costituito da tutto ciò che può definire un tiranno». E un tiranno, in quanto tale, «non ha diritto a governare un popolo libero». Un rimprovero è rivolto anche ai «fratelli inglesi» della Gran Bretagna che non hanno avuto la forza e la capacità di «sconfessare» gli atti dispotici del Sovrano: «anch'essi sono stati sordi alla voce della giustizia e della consanguineità» (7).

È da questo *insieme* di fatti che trova appunto giustificazione la decisione di secessione e conseguentemente di creare un nuovo Stato-ordinamento (8).

Il *secondo esempio* è quello della disobbedienza teorizzata e posta in essere da Thoreau (9), che dichiara *pubblicamente* di sottrarsi ai propri doveri di contribuente, in quanto il suo Stato (il Massachussets) avrebbe destinato le somme pur esatte in forma legale per uno scopo *ingiusto* (il sostegno alla guerra contro il Messico) (10); cioè non conforme a principi etici evidenti che, come tali, avrebbero dovuto essere universalmente condivisi e riconosciuti dallo Stato medesimo. In questo caso non vengono misconosciute l'esistenza e la legittimità dell'ordinamento-organizzazione (il *potere sovrano*) dello Stato, né i suoi fini generali. Ciò che viene *specificamente* contestata è una determinata decisione, di per se stessa valutata come *ingiusta* e *antisociale*. L'atto pubblico e individuale di disobbedienza civile è necessario per indurre lo Stato a revocare *quella* (11) decisione contraria alla *ragione sociale*. Alla disobbedienza, in quanto comportamento formalmente illecito, lo Stato si trova costretto a rispondere *legalmente con la forza*, attraverso un pubblico giudizio per l'irrogazione della pena prevista della legge. È proprio questo il momento in cui si palesa la contraddizione tra ordinamento nel suo complesso (per il quale vale, *fino a prova contraria*, la presunzione di necessità e giustizia) e il singolo precetto che, viceversa, non appare compatibile con i fini di necessità e giustizia. La conoscenza e la presa di coscienza di questa contraddizione dovrebbero determinare — diremmo oggi — una *reazione di massa*, tale da indurre uno Stato fondato sul consenso a ripristinare l'ordine violato dei superiori valori di convivenza (12).

Una simile manifestazione di disobbedienza civile può rientrare nella categoria della resistenza (e non soltanto in quella dell'obiezione di coscienza, che esalta la singolarità dell'atto) sia perché la sua giustificazione riposa nell'obbedienza a valori superiori (higher law), propedeutici all'organizzazione-ordinamento dello Stato, sia perché ottimisticamente scommette su un'adesione generale, pur provocata dal clamore di *un* gesto (13), da parte della comunità (14).

Il *terzo esempio* si riferisce al principio-metodo della *nonviolenza* (*ahimsa*) insegnato e adottato da Gandhi per il raggiungimento di *obiettivi (concreti) di verità* (satyagraha) (15), che possono essere virtualmente riconosciuti come tali dal soggetto (interlocutore, *non* antagonista) a cui viene rivolto il *comportamento-messaggio* non violento. Il contesto ideale (e religioso) entro cui si colloca la pratica gandhiana si può meglio precisare mettendo in risalto, in sintesi, tre indefettibili convinzioni del Mahatma. E cioè: *a*) la necessità-volontà non solo di non offendere l'interlocutore fisicamente, ma di non violarne mai la dignità di persona (portatrice di una *propria* verità), anche per non indurlo a reazioni violente che, oltretutto, offuscherebbero la limpidità della questione in gioco (il rapporto con *l'altro* deve rimanere per Gandhi sempre in una prospettiva dialogica: non vincerlo, ma *convincerlo*); *b*) la disponibilità ad assumere su di sé la *massima sofferenza* (la forma più tipica è — come noto — il digiuno anche estremo), quale dimostrazione della profonda volontà di ricercare la (situazione di) *verità* a tutti i costi, non disdegnando, peraltro, di giungere a un ragionevole accordo-incontro con l'avversario (16); *c*) la ricerca del sostegno diffuso della comunità all'azione *nonviolenta* che, proprio per questo, deve essere adeguatamente pubblicizzata non solo con riguardo ai fini perseguiti, ma anche con riguardo alle sue modalità (17).

Con sbrigativa approssimazione la prassi gandhiana viene talora assimilata e ridotta all'episodica e individuale «resistenza passiva» consegnata soprattutto al carisma di un leader. In realtà chi voglia riconoscersi in tale concezione non può prescindere da nessuna delle premesse sopra indicate; né può metterne in ombra l'alto grado di *positività* e di fiducia nella determinazione collettiva di approdare (anche) a radicali trasformazioni degli assetti sociali e giuridici. Proprio per questo Gandhi confida che la *dimostrazione* (in senso etimologico) della *forza della verità* attraverso l'assunzione di una (potenzialmente) illimitata sofferenza sia in grado di annullare la capacità e volontà di reazione (violenta o indifferente) dell'avversario-interlocutore. Alla fine del processo (che può rivelarsi nella sostanza di tipo *rivoluzionario*) la sempre più ampia e convinta adesione a progressivi valori-obiettivi di *giusta* convivenza dovrebbe garantire una più solida e duratura stabilità ai (nuovi) rapporti sociali e *giuridici* (18).

(6) Se è relativamente agevole per gli ordinamenti a vocazione autoritaria identificare come reati i comportamenti (normalmente collettivi) anti-istituzionali in relazione alle loro finalità e non soltanto ai beni giuridici che *concretamente* offendono, per gli ordinamenti liberaldemocratici è invece assai più diffi-

cile definire puntualmente e ragionevolmente le condotte da reprimere come delitti «politici» a salvaguardia della struttura istituzionale dello Stato, senza menomare il diritto all'esercizio del dissenso politico (anche radicale), fondamentale in un sistema pluralistico. Significativo in proposito è il faticoso e non sempre lineare processo di *adeguare* in via legislativa e più frequentemente in via interpretativa le fattispecie contenute nel codice penale Rocco emanato in regime fascista, soprattutto quelle di cui al capo II del libro II. Sul punto si veda l'approfondita ricostruzione di E. GALLO e MUSCO, *Delitti contro l'ordine costituzionale*, Bologna, 1988 (in particolare laddove gli autori segnalano e criticano la «costruzione» ad opera della Corte costituzionale — sent. n. 290 del 1974 — della figura dell'«attentato all'ordine costituzionale mediante sciopero eversivo», ritagliata dall'art. 503 c.p., pur dichiarato parzialmente illegittimo, 205 ss.).

(7) Cfr. AQUARONE, NEGRI, SCELBA (curr.) *La formazione degli Stati Uniti d'America* (documenti), I, Pisa, 1961, 416 ss. Sulla *Dichiarazione di Indipendenza* tra i più pregevoli studi: BECKER, *The Declaration of Independence, a study in the History of Political Ideas*, New York, 1922.

(8) Su tale svolgimento: MCILWAIN, *La rivoluzione americana: una interpretazione costituzionale*, Bologna, 1965 (ed. orig. 1923).

(9) Autore di *Disobbedienza civile*, Bari, 1968 (ed. orig. 1849). Tra le analisi più acute del pensiero (e dell'azione) di Thoreau cfr. COSI, *Saggio sulla disobbedienza civile*, Milano, 1984, 195 ss.

(10) Thoreau non contestava soltanto la natura aggressiva di tale guerra (1846-1848), ma ne temeva anche l'esito positivo che avrebbe — come in effetti avvenne — comportato l'espansione territoriale del Texas, con il conseguente rafforzamento della politica schiavista di quello Stato.

(11) Thoreau è assolutamente chiaro in proposito. Egli infatti indirizza la sua obiezione fiscale *solo* nei confronti della *poll tax* (immediatamente finalizzata all'adesione alla guerra ingiusta contro il Messico e indirettamente alle pratiche schiaviste). Afferma peraltro di non contestare altre forme di imposizione, come la *highway tax* per la manutenzione delle strade della Contea (Cfr. COSI, *op. cit.*, 231).

(12) Thoreau era convinto che se mille, cento, dieci uomini «onesti»... fossero stati disposti a subire il carcere, in America sarebbe stata abolita la schiavitù (COSI, *op. cit.*, 226).

(13) Nella vicenda particolare di Thoreau le conseguenze della sua trasgressione non furono peraltro drammatiche. Egli infatti subì la carcerazione per una sola notte, giacché vi fu chi pagò subito l'imposta contestata per lui... (cfr. WILLIAMS, *Storia degli Stati Uniti*, Bari, 1974, II, 324).

(14) Se lo Stato — osservava Thoreau — fosse stato messo nella condizione di scegliere tra l'imprigionamento di tutti gli uomini giusti o la non partecipazione alla guerra e alla schiavitù, avrebbe inevitabilmente optato per la seconda alternativa.

(15) Sul significato polivalente e sull'interpretazione più adeguata e *ristretta* di queste fondamentali parole-concetto del pensiero e dell'azione gandhiana si legga l'ampia introduzione di PONTARA a *Teoria e pratica della non violenza* (antologia degli scritti politici del leader indiano, curata dallo stesso autore), Torino, 1973.

Pontara ricostruisce la definizione di *violenza* (*himsa*) *politica*, secondo Gandhi: l'uccisione di esseri umani o l'inflizione ad essi di sofferenze mediante l'impiego *organizzato e sistematico* di mezzi coercitivi di vario tipo (diretti o indiretti, fisici o psichici, omissivi o commissivi, manifesti o latenti ecc.). Il metodo della *nonviolenza* richiede pertanto il ricorso a comportamenti di segno opposto (*loc. cit.*, XXXIX ss.). In ogni caso occorre precisare che l'imperativo gandhiano della nonviolenza non si configura come «assoluto», in quanto tiene pragmaticamente (seppur rigorosamente) conto anche delle condizioni effettive in cui si svolge un'azione politica; cosicché in certe situazioni il ricorso alla violenza può palesarsi come il mezzo più efficace a ridurre la maggiore e ingiusta violenza altrui (*ivi*, XLVII).

Il «satyagraha» rappresenta per Gandhi la «nonviolenza del forte» che si distingue dalla «nonviolenza del debole» (o resistenza *passiva*) giacché esige da parte di quanti la praticano il possesso di imprescindibili virtù: «coraggio, abnegazione, disciplina e una pronta fede nella giustezza degli obiettivi per cui si lotta» (*ivi*, XXII; per un'analitica enumerazione e descrizione delle condizioni essenziali per l'esercizio del «satyagraha» cfr. XCIV ss.). Per la comprensione (in chiave pedagogica e psicoanalitica) del metodo gandhiano è utile anche ERIKSON, *La verità di Gandhi*, Milano, 1972 (ed. orig. 1969).

(16) «Nell'applicazione del "satyagraha" ho scoperto fin dai primi momenti che la ricerca della verità non ammette l'uso della violenza contro l'avversario, ma che questo deve essere distolto dall'errore con la pazienza e la comprensione. Infatti ciò che sembra la verità ad uno, può sembrare un errore ad un altro. E pazienza significa disposizione a soffrire. Dunque il senso della dottrina è la difesa della verità attuata non infliggendo sofferenze all'avversario ma a se stessi» (GANDHI, in *Teoria e pratica*, cit., 15).

(17) Più volte Gandhi avverte che «un'opinione pubblica cosciente e intelligente è la più potente arma del satyagrahi» (*loc. ult. cit.*, 154).

(18) Gandhi elabora e propone ai suoi seguaci un puntuale «Programma costruttivo» indirizzato a una radicale trasformazione della società indiana (sul punto ancora PONTARA, LXXII ss.).

3. *L'enunciazione della resistenza quale* diritto *e* garanzia *fondamentale.*

Proprio il valore (o il sistema di valori) che, grazie alle azioni di resistenza che sortiscono *esito positivo*, diventa *poi* regola fondamentale di convivenza e dunque «diritto» è all'origine dei tentativi di *razionalizzare* o denotare *giuridicamente* la «resistenza» medesima: di enunciarla come manifestazione di diritto positivo e, più in particolare, di inquadrarla negli istituti costituzionali di garanzia.

Questo itinerario ha pur esso un precedente «classico», immancabilmente ricordato da tutti gli autori che si cimentano sul diritto di resistenza: la Costituzione francese del 1793, laddove si legge che «la resistenza è corollario (conséquence) degli *altri* diritti dell'uomo» (art. 27) e che «quando il governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione diviene per il popolo il più sacro dei diritti e il più necessario dei doveri» (art. 35). Tali disposti fanno *sistema* con un'altra precedente e famosa affermazione, l'art. 2 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, secondo cui: «lo scopo di ogni organizzazione (politica) è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Essi sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la *resistenza all'oppressione*» (19).

È bene rimarcare che secondo siffatta concezione costituzionalistica titolari del diritto *fondamentale* di resistenza — al pari degli altri nominati nella disposizione — sono gli uomini come singoli, anche se esso *può* essere esercitato in forma collettiva. Ciò consente allora di comprendere perché sia così dif-

ficile distinguere con nettezza tra di loro le diverse manifestazioni di opposizione sociale non legali, ove si volesse concludere, ad esempio, che la disobbedienza civile non può essere assimilata ad altre *reazioni di massa* contro l'usurpazione dei pubblici poteri. Se è vero che si possono proporre classificazioni le più varie dei diversi tipi e metodi di opposizione sociale non legale (20), pare peraltro plausibile ascriverli tutti alla grande categoria della resistenza in rapporto ai presupposti e ai fini che li determinano: la convinzione che sia in atto una situazione di intollerabile oppressione che può essere rimossa soltanto ripristinando il valore-principio di convivenza conculcato o imponendo un più alto valore-principio coerente con le ragioni di una stabile e migliore convivenza. L'intensità della reazione all'oppressione, gli strumenti e i metodi adottati dipendono in effetti dalle circostanze storiche, dal contesto sociale, dai caratteri dell'ordinamento entro cui si agisce (illegalmente) e dall'assetto (più o meno permeabile) dell'opinione pubblica (21).

È poi significativo che le dichiarazioni costituzionali del diritto di resistenza siano quasi sempre espressione di processi rivoluzionari *in atto*, di *stato nascente* e non di rivoluzioni effettivamente compiute. Proprio l'esperienza francese del 1789-1793 ne è chiaro segno, con l'idea e prassi di un potere costituente permanente ed egemone che non lasciava spazio e tempo a un potere *definitivamente* costituito. Cosicché non risultava facile la distinzione tra la minoranza *dei soggetti del potere* (sovente provvisori e instabili) e la maggioranza *dei soggetti al potere*. La nozione di popolo, con non casuale approssimazione e ambiguità, ricomprendeva gli uni e gli altri; ma il «popolo» che esercitava il diritto di resistenza era in verità costituito da minoranze politiche attive in lotta per affermare la *propria* sovranità (22).

Ecco perché il diritto di resistenza è normalmente e conseguentemente riconosciuto nella dottrina democratica come un attributo della sovranità popolare (23).

Questa impostazione persiste pressoché intatta in Europa nei dibattiti costituenti immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale e ritorna anche dopo, in concomitanza con episodiche crisi politiche e istituzionali.

Nel *primo* progetto di costituzione francese del 1946 si recupera quasi letteralmente la formula della carte di fine settecento: «Qualora il Governo violi la libertà e i diritti garantiti della Costituzione, la resistenza *sotto ogni forma* è il più sacro dei diritti e il più imperioso dei doveri» (art. 21) (24).

L'esempio d'oltralpe trova subito un'eco nell'Assemblea costituente italiana, tanto che nel *Progetto* di costituzione approvato dalla «Commissione dei 75» viene inserito all'art. 50, 2° co., un disposto di eguale tenore: «Quando i pubblici poteri violino le libertà fondamentali e i diritti garantiti dalla Costituzione, la resistenza all'oppressione è diritto e dovere del cittadino». La proposizione è sostenuta o accettata, sia pure con qualche incertezza e incoerenza, dalle diverse correnti di ispirazione *popolare* (25). Si oppongono, invece, alcuni esponenti di orientamento liberale, preoccupati di salvaguardare l'ordinamento costituito e «il valore obbligante della legge» (26). Alla fine prevale il convincimento dell'inopportunità di introdurre in Costituzione un «principio» che «riveste carattere metagiuridico» e di dubbia efficacia, mancando «nel congegno costituzionale i mezzi e le possibilità di accertare quando il cittadino eserciti una legittima ribellione al diritto e quando invece questa sia da ritenere illegittima» (27).

L'assemblea costituente, in larga maggioranza, sembra probabilmente aver ritenuto sufficienti, per la difesa delle libertà fondamentali, le garanzie costituite; e, in particolare, i ricorsi alla Corte costituzionale, considerata come un rimedio efficace per preservare i valori costituzionali (28).

(19) La costituzionalizzazione del diritto di resistenza in Francia si ispira alle formulazioni già contenute nelle Carte e dichiarazioni di gran parte delle ex-colonie inglesi nel Nord America (prima fra tutte quella del Maryland del 1767, art. 6).
Sull'elaborazione delle dichiarazioni e costituzioni nella Francia rivoluzionaria cfr. GODECHOT, *Les Institutions de La France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, 1968 (in particolare sulla Costituzione montagnarda del 24-6-1793, mai entrata in vigore: 281 ss.).

(20) In proposito merita ricordare la sistemazione (assai nota e citata) proposta da PASSERIN D'ENTREVES che distingue tra «obbedienza passiva» (atteggiamento di chi si rifiuta di ottemperare a una determinata prescrizione, ma non si oppone alla sanzione che l'assiste); «obiezione di coscienza» (che si esprime nella disobbedienza a una legge per testimoniare l'adesione a un dovere superiore, di natura etica, antitetico rispetto alla legge disubbidita); «disobbedienza civile» (in questo caso prevale l'*aspetto pubblico e collettivo* della trasgressione alla norma positiva: quanti la violano apertamente — ma senza ricorrere ad atti violenti — si propongono di correggere in senso più giusto l'ordinamento al quale i trasgressori si sentono comunque legati); «resistenza passiva» (volta, viceversa, a sovvertire l'ordinamento nel suo complesso, sia pure con mezzi non violenti); «resistenza attiva» (la quale non rinuncia alla forza per «rivolgere» l'ordinamento-sistema politico) (*Legittimità e resistenza*, in *Autonomia e diritto*, cit., 35 ss.). Quanto alle *forme* che possono assumere le manifestazioni di resistenza (omissive o commissive; individuali o collettive; clandestine o pubbliche; pacifiche o violente) e agli *scopi* cui le medesime sono indirizzati (per il mutamento di una *singola norma*, di una *pluralità di norme* o dell'*intero ordinamento*), cfr. BOBBIO, *Disobbedienza civile*, cit., 325 ss.
Le categorizzazioni qui riassunte sono richiamate, tra gli altri, da DE SANCTIS, nella *voce cit.*, 998 ss.

(21) Valgano sul punto le analitiche osservazioni di HABERMAS su «società civile, opinione pubblica e potere comunicativo», soprattutto laddove sottolinea che nello «Stato di diritto» gli atti di disobbedienza civile (i quali «rappresentano l'ultimo mezzo per procurare ascolto e influenza pubblicistico-politica

agli argomenti dell'opposizione») «risultano sempre gravati da un ossessivo bisogno di esplicitazione». Sulla disponibilità e capacità dei mass media a rappresentarli come espressione di istanze e movimenti radicati della società civile si costruisce la *legittimazione* degli atti medesimi (*Fatti e norme*, Milano, 1996, 453 ss.; ma si legga tutto il par. 8.3, 426 ss.).

(22) Basti richiamare la nota affermazione dell'abate SIEYES, secondo cui: il Terzo Stato comprendeva tutto ciò che apparteneva alla Nazione; e tutto ciò che non era Terzo Stato non poteva far parte della Nazione (*Qu'est-ce que le Tiers Etat?* [1789]), ora in TROISI SPAGNOLI (cur.), *Opere e testimonianze politiche. Scritti editi*, Milano, 1993, I, 209 ss. Cfr. anche CROSA, *Il principio della sovranità popolare dal Medioevo alla Rivoluzione francese*, Torino, 1915, 146 ss.

(23) Nella dottrina italiana cfr., in particolare: MORTATI, *Commento all'art. 1*, in *Comm. della Cost. Branca*, Bologna-Roma, 1975, 32 ss. Nello stesso senso: CRISAFULLI, *La sovranità popolare nella Costituzione italiana*, in *Scritti in memoria di V. E. Orlando*, I, Padova, 1957, 456 ss.; AMATO, *La sovranità nell'ordinamento italiano*, *RTDP*, 1962, 92 ss.; VENTURA, *op. cit.*, 203 ss.

(24) Tale enunciato cadde con il progetto di costituzione, respinto dal referendum del 5 maggio 1946. Nella Costituzione definitiva (redatta da una nuova Assemblea costituente) ed approvata da un successivo referendum svoltosi il 13-10-1946. Il nuovo testo, in ogni caso, confermando nel Preambolo la Dichiarazione dei diritti del 1789, sembrava ripristinare, sia pure indirettamente, il «diritto di resistenza» (le stesse conclusioni varrebbero per la vigente costituzione del 1958: MORELLI, *op. cit.*, 368).

(25) È il democristiano Dossetti, unitamente al demolaburista Cevolotto, a proporre nella Prima sottocommissione, il riconoscimento del diritto di resistenza. L'enunciazione viene accettata dagli altri commissari, sia pure con qualche riserva e con puntualizzazioni che rivelano punti di riferimento ideologici assai diversi. Ad esempio Togliatti sembra intendere la formula come «giustificazione legale di una rivoluzione» (che in quanto tale e in quanto vittoriosa — sostiene — non necessiterebbe di legittimazioni formali). Da parte sua Moro interpreta la disposizione proposta come «criterio direttivo» al legislatore penale affinché non consideri come reati «gli atti commessi con apparenza delittuosa, ma che hanno invece il nobile scopo di garantire la libertà umana». (Cfr. *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, Roma 1971, VI, Resoconto della Prima Sc., 750 ss. Per una esaustiva ricostruzione dell'intero dibattito sulla questione in Assemblea costituente: VENTURA, *op. cit.*, 185; cfr. anche, più succintamente, BETTINELLI, *Diritto di resistenza nella Costituzione*, in *Critica liberale*, 1983, n. 22-23, 14 ss.).

(26) In particolare Condorelli (in assemblea nella seduta del 21 maggio 1947) che — pur dichiarando di non nutrire pregiudiziali contro la «dottrina» del diritto di resistenza — parla di «errore tecnico..., politicamente pericoloso». Egli critica la genericità dell'espressione «pubblici poteri», in quanto estensibile non solo al potere esecutivo, ma anche ai poteri legislativo e giudiziario. A suo avviso sarebbe stato «sommamente contraddittorio e addirittura anarchico pensare che gli individui, come singoli o anche associati — al di fuori degli organi predisposti dall'ordine giuridico per esprimere unitariamente la volontà popolare — ... amorfamente riuniti possano distruggere il valore obbligante della legge». Nello stesso senso anche il liberale Colitto, e il repubblicano Della Seta (nella seduta del 23 maggio). Deboli le confutazioni dei sostenitori della disposizione, quali il democristiano U. Merlin — che si limitò ad esaltarne il valore di «monito per i pubblici poteri» — e l'autonomista Mastino, propenso all'affermazione della resistenza come dovere, coessenziale a quello di fedeltà (*La Costituzione della Repubblica*, cit., III, 1842 ss. e 1918 ss.).

(27) Così Mortati (seduta del 5-12-1947), *loc. ult. cit.*, V, 4408. Contro l'esclusione del diritto di resistenza dal testo costituzionale votarono le sinistre (*ivi*, 4409).

(28) Questa, in particolare, la posizione di Benvenuti, il quale prospettava l'opportunità di «statuire la non punibilità per atti che il cittadino compia nella resistenza ad atti del potere esecutivo i quali... siano compiuti in forza di una legge incostituzionale», dichiarata tale dalla Corte costituzionale in seguito all'eccezione opposta dal cittadino medesimo incriminato per delitto di resistenza (*loc. ult. cit.*, V, 4397). Il ricorso alla Corte costituzionale quale alternativa all'esercizio della resistenza era stato già indicato da Condorelli nell'intervento già ricordato nella nt. 26.

4. *Gradi, forme e scopi del diritto di resistenza.*

L'opzione dei costituenti di rinunciare alla proclamazione del diritto di resistenza comunque non esaurisce le discussioni e i tentativi di recuperarlo come *principio immanente al sistema* e come «estrema tutela avverso tutte le lesioni delle situazioni soggettive costituzionali» (29).

La forma a cui si pensa è la *resistenza collettiva* o *popolare*, per usare un termine più evocativo. Si argomenta (30) che, quando l'azione governativa e anche l'indirizzo politico parlamentare si discostino, in difformità dal dettato costituzionale, dagli «interessi, in senso lato, della collettività popolare», «è perfettamente conforme al sistema, cioè legittimo, il comportamento del *popolo sovrano* che ponga fine alla situazione costituzionalmente abnorme». L'intervento del popolo supplisce al «mancato funzionamento dei meccanismi di garanzia predisposti all'interno dello Stato-governo» ed è diretto a «ripristinare *con altri mezzi* il rispetto del suo [del popolo] sovrano volere, che nella Costituzione stessa trova la massima espressione» (31).

Simili considerazioni, che risalgono agli anni '60, non rappresentano l'ennesimo contributo a un ormai secolare dibattito teorico. Esse furono piuttosto occasionate da concrete *manifestazioni di resistenza*: a dura critica di pronunce giurisprudenziali che avevano *indiscriminatamente* condannato atti di violenza verificatisi nel corso di manifestazioni popolari e scioperi contro il governo Tambroni (32), all'epoca reputato dall'opinione pubblica prevalente (e dalla gran parte delle forze politiche antifasciste) come un *pericoloso* tentativo di involuzione autoritaria e antidemocratica (33).

La violenza posta in essere *a difesa* del sistema costituzionale e dei suoi originari valori antifascisti, secondo l'orientamento surriferito, non avrebbe potuto essere giudicata come evento penalmente illecito. La convinzione di fondo non era tanto che i giudici avrebbero dovuto applicare (magari estensivamente) a quei fatti le cause di giustificazione previste dal codice penale vigente; quanto, forse, che gli stessi fatti *storici* non potessero essere ridotti a fattispecie penali. La resistenza (collettiva) al pari della rivoluzione, *quando vincono*, non potrebbero essere valu-

tate secondo parametri di legalità, ma solo di *legittimità*: sarebbero dunque manifestazione di giustizia e *non* oggetto di giustizia.

In realtà, anche quando le mobilitazioni di massa con connotati di violenza contribuiscono *effettivamente* ad evitare che il sistema politico-costituzionale degeneri ad opera di poteri *deviati*, è assai difficile e improbabile che singole condotte intrinsecamente antigiuridiche possano essere sottratte a giudizio. Proprio in quanto la crisi non abbia avuto esito drammatico e non abbia dato luogo a rotture dell'ordinamento, questo tende naturalmente a «dimostrare» anche retrospettivamente la propria *continuità e stabilità* formali, con l'affermazione nei tribunali del primato inderogabile della legge e del principio secondo cui uno Stato di diritto non può tollerare «sospensioni».

La resistenza in forma collettiva è — come si è visto — solitamente teorizzata e praticata come *estremo rimedio* contro atti o attività di soggetti politici-istituzionali che rivelino intenti oppressivi o comunque in spregio agli irrinunciabili valori originari *di giustizia* che conferiscono *legittimità* e *identità* al sistema-ordinamento nella sua unità (34).

Vi sono però altre forme di resistenza, che si potrebbero definire *interne* al sistema, dirette a contestare non la sua *totale* regressione, bensì il mancato inveramento dell'idea di giustizia (o di libertà) *in ambiti particolari*; o, ancora, la contraddizione tra i fini e valori generali tuttora reputati dalla comunità come validi e singole leggi o situazioni (35) ritenute ad essi non conformi.

In queste ipotesi la resistenza assume facilmente l'aspetto della *disobbedienza civile*, la quale si rivolge alla legge in quanto *atto da rimuovere* o *atto da promuovere* e non al sistema nel suo complesso.

La disobbedienza intrapresa anche da una sola o da poche persone — ma che pretende di legittimarsi confidando su una successiva ampia adesione — si fonda, anch'essa, su una *superiore idea di giustizia* che l'ordinamento non è ancora riuscito completamente a riconoscere e a tradurre in diritto positivo. Le azioni di disobbedienza civile sono — come si è già accennato — palesi violazioni della legge ingiusta vigente. Esse si qualificano appunto per la loro pubblicità e per la *rigorosa* disponibilità (se non addirittura *pretesa*) dei loro autori a subire determinate e previste situazioni di svantaggio, quali i procedimenti penali e le conseguenti sanzioni irrogate ai trasgressori (36).

Tali azioni hanno successo quando nei sentimenti comuni e nell'opinione pubblica si fa strada il convincimento che il comportamento disobbediente non meriti di subire alcuna (o *quella*) sanzione; e che, pertanto, determinati indirizzi legislativi o politici debbano essere quantomeno riconsiderati. Viceversa falliscono quando rimangono *solo* clamorose: pur riscotendo anche notevole risonanza nei mass media, esse vengono percepite come testimonianza episodica di gruppi di minoranza il cui pur rispettabile punto di vista non riesce ad imporsi come coscienza e cultura collettiva. Sovente siffatte azioni sono destinate ad esaurirsi anche perché gli obiettivi che esse si prefiggono appaiono ai più impossibili, utopistici. È questa, ad esempio, la sorte finora toccata alle azioni di disobbedienza fiscale per fini pacifisti, dirette ad imporre una drastica riduzione delle spese militari e, di converso, l'incremento degli stanziamenti di bilancio destinati a scopi umanitari (37).

Più recentemente esponenti del movimento «antiproibizionista» hanno pubblicamente e platealmente disobbedito alle norme penali che puniscono chi a qualsiasi titolo e in ogni forma ceda sostanze stupefacenti cosiddette «leggere». Lo scopo immediato di una simile *azione* è, anche in questo caso, ottenere l'incriminazione (38), per trasformare il conseguente processo in un clamoroso luogo di discussione sulla conclamata iniquità e incoerenza della legge e indurre al *dubbio* gli stessi giudici che la devono applicare (39). Simili processi acquistano pertanto un valore essenzialmente *politico e simbolico*, giacché gli imputati hanno commesso un reato a scopo *esclusivamente dimostrativo e generale* e non per conseguire un vantaggio o una soddisfazione personali connessi alla condotta trasgressiva. Cosicché, di fatto, la sanzione colpirebbe un'azione motivata da intenti che sono estranei alla dimensione criminale (40). È proprio in questa contraddizione (che mette in crisi anche la *funzione* della pena) che i disobbedienti confidano per ottenere attenzione e adesione da parte dell'opinione pubblica e, quindi, del legislatore. Ovviamente il successo dell'azione dipende ancora una volta dalla propensione o disponibilità collettiva a condividere le ragioni di fondo, all'origine della disobbedienza stessa. Fintanto che nella società permangono solide convinzioni di natura etica radicalmente contrapposte o anche gravi incertezze sull'opportunità ed efficacia di una determinata disciplina (come per la questione della «legalizzazione» delle «droghe leggere» volta a raggiungere il pur ragionevole obiettivo di una «riduzione del danno»), è difficile che tali azioni possano essere confortate da un rapido risultato legislativo. Anche se, indubbiamente, possono riuscire a tenere vivo il dibattito su un problema di convivenza, altrimenti destinato ad essere rimosso dall'agenda politico-istituzionale (in questo caso non per indifferenza, ma per intrinseca difficoltà a risolverlo attraverso le normali procedure democratiche, con il ricorso al voto della maggioranza).

Le azioni di disobbedienza civile vengono spesso *rafforzate e drammatizzate* da pratiche di *autosoffe-*

renza, quali gli «scioperi della fame» (e in circostanze estreme della sete) o da «digiuni di dialogo», secondo l'insegnamento gandhiano. Il loro scopo è duplice: aumentare la risonanza delle iniziative e dimostrarne la «purezza» degli intenti, non egoistici o corporativi, bensì protesi all'affermazione di una *più giusta* convivenza.

La forma sussidiaria del digiuno diventa addirittura sostitutiva della disobbedienza civile quando l'obiettivo non è tanto la contestazione di una legge (reputata iniqua), quanto l'invocazione di una legge *necessaria*, la cui mancanza nell'ordinamento ne infirma i fondamentali presupposti di giustizia (sanciti dalla Costituzione). Esemplare in proposito la campagna — iniziata nel 1979 — del partito radicale e, in particolare, del suo leader Marco Pannella *contro* lo «sterminio» per fame nel mondo e *per* un adeguato stanziamento di risorse da parte dello Stato italiano per far fronte ad essa (41). In questo caso l'incontestabile verità e giustizia dell'obiettivo, la sua generale condivisione (almeno in termini etici) nella società e il sostegno dei più autorevoli media hanno consentito il successo contingente dell'iniziativa. Gli anni a seguire hanno però tragicamente vanificato quel successo e quelle emozioni attraverso una politica di dissipazione delle pur ragguardevoli somme stanziate per la cooperazione internazionale fino alla rivelazione di un'inimmaginabile speculazione criminosa per la loro appropriazione (42). La triste e vergognosa vicenda dimostra come per l'effettivo radicamento in un ordinamento e in una comunità di valori universali ed *evidenti* non siano sufficienti plateali azioni civili pur emblematiche come quelle intraprese dal partito radicale e dai suoi esponenti. La *resistenza all'indifferenza* per l'inveramento di tali valori richiede, probabilmente, una mobilitazione e un'organizzazione costante, mirata e non contaminata dalle «ristrettezze» e dalle ambiguità della politica quotidiana.

(29) Così Barile, che inquadra la resistenza tra «le reazioni dell'ordinamento giuridico di fronte alle violazioni delle norme fondamentali». Ad avviso di questo autore anche se il diritto positivo vietasse espressamente la resistenza contro atti pubblici (o privati) lesivi delle norme suddette, essa sarebbe «perfettamente legittima, in quanto la violazione della costituzione materiale compiuta da un soggetto legittimerebbe la conseguente violazione delle norme che vietano la resistenza da parte di un altro soggetto interessato al mantenimento delle basi dell'ordinamento violato» (*Il soggetto privato nella Costituzione italiana*, Padova, 1953, 248-249; dello stesso autore cfr. anche *La Costituzione come norma giuridica*, Firenze, 1951, 100-103). Consonante con questa prospettiva: Mortati, *op. cit.*, 32; Morelli, *op. cit.*, 371 ss.; Ventura, *op. cit.*, 212 ss.

(30) Amato, *I fatti di luglio, il diritto di resistenza e l'incriminazione dello sciopero politico*, *DD*, 1961, 125 ss.

(31) Il punto di partenza del ragionamento è dunque, come nella dottrina rivoluzionaria francese, il primato della sovranità popolare sancito dalla Costituzione e interpretato (anche) da questo autore quale fonte dei poteri esercitati dallo «Stato-governo». Pur se *trasferiti in via permanente*, essi devono sempre trovare una *sostanziale* legittimazione popolare, in mancanza della quale si apre la via della *resistenza* per ripristinare la gerarchia dei valori o, sarebbe meglio dire, delle *posizioni* costituzionali. Dello stesso autore si veda anche: *Sovversione dell'ordine costituzionale e turbativa dell'ordine pubblico*, *DD*, 1961, 473 (dove dimostrazioni popolari di protesta vengono qualificate «come manifestazione dell'ultima, *eccezionale garanzia* dell'ordinamento democratico»).

Quanto alle forme attraverso cui si può esprimere *concretamente* la (o *esercitare il diritto di*) resistenza, c'è chi identifica il popolo con le «grandi masse che si attivano», non potendo tale figura ricomprendere «gruppi esigui che, dichiarando di agire in nome del popolo o di una classe *resistano*, anche in modo violento, senza il seguito popolare o di quella classe in nome della quale affermano di agire» (Ventura, il quale rileva anche che «in una società non omogenea e fortemente stratificata in classi», la resistenza può facilmente assumere i connotati della lotta di classe, *op. cit.*, 215).

(32) Si vedano, in particolare, le sentenze del T. Palermo, sez. I, 27-10-1960, e del T. Catania, 17-6-1961, *DD*, 1961, 125 ss. e 457 ss.

(33) Per una pur sommaria informazione sulle proteste di massa (soprattutto a Genova, Roma e Palermo) e sulla complessiva vicenda, tra i tanti, Mammarella, *L'Italia dopo il fascismo: 1943-1973*, Bologna, 1974, 357 ss.

(34) A tale classica prospettiva liberale aderisce anche Popper, il quale reputa appunto giustificata la resistenza (anche in forma violenta, seppure «a carattere inequivocabilmente difensivo») agli attentati *alla costituzione e all'uso dei metodi democratici*: «Qualsiasi attacco del genere, specialmente se viene dal governo in carica o è tollerato da esso, dev'essere contrastato da tutti i cittadini leali, anche con il ricorso alla violenza. Di fatto, il funzionamento della democrazia si fonda in larga misura sulla convinzione che un governo il quale cerchi di abusare dei suoi poteri e di costituirsi in tirannide [...] si mette da se stesso fuori legge e che i cittadini hanno non solo il diritto, ma anche il dovere di considerare l'azione di un governo siffatto come un crimine e i suoi membri come una pericolosa banda di criminali...» (*La società aperta e i suoi nemici*[3], Roma, 1981, II, 200).

(35) Non è infrequente che vengano comprese nella categoria della «resistenza all'ingiustizia» (in senso assai ampio) fenomeni che più correttamente dovrebbero essere ricondotti al concetto e all'istituto della «legittima difesa». È il caso della reazione individuale attiva contro gli «atti arbitrari» di determinate autorità amministrative in dispregio a diritti o interessi protetti di singoli. La difesa, anche attraverso la forza, delle *proprie* situazioni giuridicamente garantite assumerebbe — secondo questa impostazione estensiva — un valore più generale di salvaguardia dello Stato di diritto. Nel corso del dibattito in Assemblea costituente, su cui si è sopra riferito, venne in tale senso e da più parti richiamato l'art. 199 del codice penale Zanardelli (del 1889), laddove prescriveva l'inapplicabilità delle disposizioni del codice penale che punivano l'oltraggio, la violenza o minaccia al pubblico ufficiale, quando questi avesse dato causa al fatto, eccedendo *con atti arbitrari* i limiti delle sue attribuzioni. La disposizione (non accolta nel codice penale Rocco del 1931) venne ripristinata nel 1944 con il d.lg.lt. n. 288 (art. 4). Su questa dilatazione del «diritto di resistenza» oltre l'ambito di manifestazione collettiva *connotata politicamente* cfr. Bettinelli, *op. cit.*, 15. Più recentemente Cerri (nella *voce cit.*, 4) individua e distingue tutte le «ipotesi di resistenza violenta "codificate"» contro «l'illegittima forza» esercitata da altri consociati e da pubbliche autorità.

(36) Nel corso di un recente procedimento penale intentato contro Marco Pannella (per aver egli — il 28-12-1995 — *provocatoriamente* esibito e tentato di cedere alla conduttrice di

una trasmissione televisiva in diretta sostanze stupefacenti) la sua difesa, in opposizione alla richiesta di archiviazione avanzata dal Pubblico ministero, ha «richiesto» al Giudice per le indagini preliminari di disporre il rinvio a giudizio (la notizia sui quotidiani del 14 dicembre 1996). Sul punto più diffusamente *infra*.

(37) Tra gli episodi di disobbedienza fiscale si segnala l'attività del «Centro iniziativa per la pace» di Morbegno. Militanti di questo gruppo, nel maggio del 1983, si «autodenunciarono» per aver omesso di versare, al momento della liquidazione dell'IRPEF, una somma pari al 5,5% del dovuto, ritenuta corrispondente alla percentuale degli stanziamenti destinati dal bilancio dello Stato alle spese militari. Per consentire che a questa «autoriduzione» potessero partecipare anche i lavoratori dipendenti — i cui redditi sono integralmente assoggettati a ritenuta diretta da parte del datore di lavoro — fu congegnato l'espediente di inserire nella dichiarazione-IRPEF altri redditi fittizi, in misura sufficiente da generare un credito di imposta pari alla percentuale suddetta.

Per dimostrare che non era intenzione degli «obiettori fiscali» di beneficiare individualmente di tale «deduzione», essi tentarono, senza esito, di consegnare le somme sottratte al fisco al Capo dello Stato perché le destinasse a scopi non militari. Dinnanzi all'ovvio diniego del Presidente le stesse somme furono devolute ad un fondo per il finanziamento di progetti umanitari.

L'iniziativa, pur ottenendo assai scarsa adesione, ebbe un seguito giudiziario fino ad approdare in Cassazione. Univoca e scontata la conclusione sull'illiceità di qualsiasi «autoriduzione tributaria» (sent. n. 865 del 23-11-1985 della Cass. pen., sez. III, con commento consenziente di De Mita, *Interesse fiscale e tutela del contribuente: le garanzie costituzionali*, Milano, 1995, 421 ss.; cfr. anche, conformemente, la sent. 8-11-1984 della Corte d'appello di Milano, *FI*, 1985, II, 76).

L'«autoriduzione» fiscale è stata praticata anche contro la legge n. 194 del 1978 (autorizzazione all'aborto). Pure in questo caso la somma trattenuta (pari al costo presunto pro-capite per l'attuazione della suddetta legge) è stata «girata» — per scopi alternativi a quelli previsti dalle norme contestate — ad altri soggetti privati (all'«Associazione aiuto alla vita»). Giudicando *tecnicamente e socialmente* inammissibile il comportamento del contribuente obiettore, la Comm. Trib. 1° gr. di Padova ha osservato che «in uno Stato di diritto e in regime democratico al cittadino sono offerte ampie possibilità di estrinsecare la sua opposizione e il suo dissenso, nelle forme e nei modi costituzionalmente garantiti» (Sez. IV, dec. n. 292 del 11-3-1986, in De Mita, *op. cit.*, 431).

La questione del mancato riconoscimento dell'obiezione fiscale da parte del legislatore (irragionevolmente discriminata rispetto ad altre forme della libertà di coscienza, secondo la Comm. trib. di 1° grado di Brescia) è stata sottopposta anche alla Corte costituzionale, che con ord. n. 65 del 1993 l'ha però dichiarata *manifestamente inammissibile* sotto vari profili.

(38) Cfr., tra i tanti servizi sulla stampa periodica, Morelli, *Droga: Pannella sarà processato*, in *Il Giornale*, 5-6-1996.

(39) Le clamorose iniziative di disobbedienza civile sopra menzionate, oltre a sensibilizzare l'opinione pubblica, erano anche indirizzate ad ottenere da parte dei giudici penali competenti il rinvio (puntualmente disposto dal G.I.P. presso il Tribunale di Roma) alla Corte costituzionale della questione di legittimità della vigente disciplina in materia di stupefacenti; in particolare nella parte in cui sanziona penalmente la cessione gratuita di droghe leggere. La punizione di tale condotta, in quanto «logicamente e necessariamente propedeutica alla detenzione per uso personale» (la quale è stata depenalizzata), sarebbe contraria ai principi di *ragionevolezza* e di *eguaglianza* (in quanto il legislatore, incoerentemente, non contempla come reati la cessione di sostanze *egualmente* o più nocive, quali il tabacco, l'alcool, gli psicofarmaci...). Sarebbe poi violato il principio di offensività, giacché le condotte incriminate non porrebbero in pericolo la salute degli assuntori delle cosiddette «droghe leggere». La Corte costituzionale — nella sent. n. 296 del 1996 — ha però giudicato infondate le questioni proposte, riconoscendo esplicitamente la ragionevolezza della disciplina contestata, in quanto persegue il «legittimo obiettivo di politica criminale» di contrastare la diffusione della droga attraverso la distribuzione al minuto.

(40) In proposito la Corte costituzionale ha osservato come sia «precipuo dovere del giudice di merito... apprezzare, alla stregua del generale canone interpretativo offerto *dal principio di necessaria offensività della condotta concreta* se... la condotta dell'agente sia priva di qualsiasi *idoneità lesiva concreta* e conseguentemente si collochi fuori dall'area del penalmente rilevante» (sent. n. 333 del 1991). Sulle conseguenze dell'applicazione di tali criteri cfr. la nota alla medesima sentenza di Palazzo, *Dogmatica ed empiria nella questione di costituzionalità della legge antidroga*, *RIDPP*, 1992, 285. Più in generale, sul superamento della concezione formale del reato per l'individuazione dei *beni giuridici effettivi* protetti dal diritto penale in rapporto ai principi cui si informa il vigente ordinamento costituzionale liberldemocratico, cfr. Marinucci e Dolcini, *Corso di diritto penale*, Milano, I, 1995, 75 ss.

(41) L'obiettivo dei digiuni «di proposta, non di protesta» di Pannella (e di altri numerosi cittadini che successivamente si associarono all'iniziativa) era lo stanziamento in bilancio di 3000 miliardi di lire per salvare «subito» (entro il 1982) tre milioni di persone.

La campagna — che durò quattro anni — fu sostenuta, tra gli altri, da 1500 sindaci italiani che sottoscrissero una proposta di legge di iniziativa popolare nella materia, da 80 Premi Nobel che elaborarono nel giugno 1981 un appello-manifesto e da numerosi alti prelati cattolici (e dallo stesso Pontefice, Giovanni Paolo II) e, via via, da esponenti di tutti i partiti politici.

Sullo svolgimento della vicenda si veda: l'intervento di Pannella, al Consiglio Mondiale dell'Alimentazione (Ottawa, 3/8-9-1979), *Arrestiamo subito lo sterminio*, in *Argomenti Radicali*, 1979, n. 12/13, 3 ss.; e V. Taradash (cur.), *La fame nel mondo*, Catania, 1981.

(42) Tanto che nella XII legislatura con l. n. 46 del 1994 è stata istituita una commissione parlamentare di inchiesta sull'attuazione della politica di cooperazione svolta dall'Italia con i Paesi in via di sviluppo «con il compito di accertare le modalità di gestione dei fondi pubblici stanziati sulla base delle leggi nn. 38 del 1979, 73 del 1985 e 49 del 1987». La Commissione avrebbe dovuto presentare una relazione alle Camere entro 12 mesi dall'insediamento; lo scioglimento anticipato del Parlamento ha reso impossibile la soddisfazione di tale adempimento.

Significative indicazioni sul progressivo rallentamento delle attività di cooperazione del nostro Paese e sulla drastica diminuzione degli stanziamenti disposti per l'aiuto allo sviluppo (nel 1994 pari a solo il 0,37 del bilancio) sono contenute nella *Relazione sull'attuazione della politica di cooperazione allo sviluppo* (anno 1994) presentata dal Ministro degli Affari esteri (S. Agnelli) il 10-1-1996 al Parlamento (*Atti parlamentari* XII leg. doc. LV n. 2). Tra i «fattori» che hanno determinato una tale situazione la Relazione segnala «la prosecuzione delle inchieste a tappeto da parte della magistratura ordinaria e della Procura generale presso la Corte dei Conti...» (19 ss.). Sulla poco edificante vicenda, tra i tanti articoli apparsi sulla stampa quotidiana, cfr. le reiterate denunce di Corbi: *La cooperazione allo sviluppo di affari e clientele*, in *La Repubblica*, 27-10-1991; *Il disastro della cooperazione*, *ivi*, 25-11-1995.

5. *L'assorbimento della resistenza nell'ordinamento di uno Stato liberaldemocratico aperto.*

Il verificarsi di fatti di resistenza — con finalità *non* rivoluzionarie (sia pure nel significato esteso che si è

sopra accolto) — all'interno di sistemi sociali e costituzionali *non oppressivi o autoritari* rivela in qualche misura l'insufficienza o la crisi dei circuiti istituzionali di rappresentanza e di integrazione delle diverse *forze* che compongono la comunità in un determinato momento storico.

Il problema costante dello Stato liberal*democratico* è proprio quello di adattare continuamente l'ordinamento in modo che tutte le istanze che si richiamano a *pretese* di libertà (individuali e collettive) e di giustizia possano esprimersi in un contesto di legalità e legittimità. Solo così può essere garantita quella dimensione pluralista e pluriclasse presupposto di forme più stabili e meno esclusive di convivenza (43). Nella «società aperta» si tende a *razionalizzare* i conflitti sociali e politici potenzialmente dirompenti attraverso la loro istituzionalizzazione, trasformando l'*esercizio della forza* in *esercizio di diritto* (soggettivo o collettivo). L'esempio più significativo di questo processo è la costituzionalizzazione dello sciopero, che nello Stato liberale si configurava come inadempimento contrattuale e dunque come fatto illecito (civile) a cui corrispondeva la facoltà di risoluzione del contratto (attraverso il licenziamento) da parte del datore di lavoro. Il riconoscimento dello sciopero come «diritto» non ha prodotto solo l'effetto di ridurre il potere di una parte sociale in posizione di supremazia economica e sociale, ma ha anche reso più neutrale e dunque *più accogliente* l'ordinamento svincolandolo dagli interessi di una classe (44).

Sul piano dell'organizzazione costituzionale lo Stato democratico ha poi sensibilmente e progressivamente corretto il «dogma» della supremazia assoluta della legge, espressione della indivisibile sovranità del Parlamento e, in quanto tale, revocabile solo per sua volontà. Dapprima si è ammesso che la legge è atto subordinato alla Costituzione, fonte suprema non solo sotto il profilo formale, ma anche sotto il profilo sostanziale, giacché individua e stabilisce *valori* e *regole* (di convivenza) di cui il legislatore non può disporre invocando il pur fondamentale *principio* di maggioranza. Conseguentemente la legittimità della legge è stata sottoposta al sindacato di *altri* soggetti giurisdizionali indipendenti cui è attribuito il potere di imporre decisioni risultanti (in astratto) soltanto da ragionamenti giuridici coerenti con le premesse dell'ordinamento: il *giusto* «patto» sociale che ne costituisce il fondamento. In tal modo viene assicurata tutela anche a posizioni di minoranza o addirittura individuali che il sistema politico improntato sui rapporti di forza (anche se solo elettorale) potrebbe misconoscere. Pertanto tali posizioni, se non sono in contrasto con i valori fondanti e proclamati di libertà e giustizia, hanno la possibilità di affermarsi senza la necessità di organizzarsi politicamente (per essere presenti nei luoghi dove si assumono le decisioni politiche-legislative) e *senza* dover ricorrere ad azioni (illegali) di *resistenza* (45).

Il potere legislativo-rappresentativo ha trovato altri contrappesi alla originaria presunzione di indisponibilità delle proprie decisioni da parte di soggetti ad esso esterni. Oltre la ridistribuzione delle competenze legislative tra diversi livelli rappresentativi che si uniformano al principio di non (o limitata) interferenza, quale esiste negli Stati federali e regionali, occorre segnalare l'istituto del referendum legislativo (nella versione abrogativa, in particolare) che, per iniziativa di gruppi minoritari di rappresentati, consente di rimettere in discussione, di modificare o di eliminare *per ragioni di opportunità* le deliberazioni normative adottate dai corpi rappresentativi. Di questo «strumento» di democrazia diretta si mette perciò in luce l'attitudine contestativa, fino a definirlo come forma di *resistenza legale* o «rimedio» contro gli eccessi o le inadempienze di maggioranza (parlamentare) (46).

Anche il principio dell'incondizionata osservanza delle legge che grava su *chiunque senza eccezioni* (principio che esalta il primato della legge stessa in rapporto all'autorità e alla legittimazione democratica del legislatore) ha subito notevoli temperamenti per favorire le esigenze di integrazione e di convivenza *sopportabile* nella comunità statale per la più parte possibile di consociati. In particolare si è cercato (e si cerca tuttora) di dirimere *per via interna all'ordinamento* i conflitti di lealtà e di coscienza tra individui e Stato-autorità (47), quando i primi reclamano di sottrarsi all'adempimento di specifici doveri imposti dalla legge alla generalità, ma incompatibili con l'adesione a determinate concezioni o fedi (soprattutto religiose) e *contestualmente* (e assai di frequente) ad *esclusivi* gruppi sociali o etnici (questo secondo aspetto viene però solitamente lasciato in ombra per non giungere alla conclusione che i vincoli di appartenenza a tali gruppi sociali possono prevalere sui vincoli di cittadinanza).

L'affermazione costituzionale del principio personalistico, in virtù del quale i diritti inviolabili dell'uomo (quelli appunto coessenziali allo svolgimento della sua personalità e che potrebbero, per ciò stesso, definirsi *esistenziali*) costituiscono un invalicabile argine ad eventuali intromissioni dello Stato e del diritto dello Stato negli spazi di autodeterminazione individuale, ha favorito l'individuazione nell'ordinamento di duttili congegni giuridici che permettono, almeno fino ad oggi, una sostenibile coesistenza tra indefettibili posizioni di singoli (e di gruppi) e altrettanto indefettibili interessi collettivi.

L'istituto tipico che consente di realizzare un tale equilibrio è *l'obiezione di coscienza*. La denominazione lascia immediatamente comprendere come sia intervenuta una *razionalizzazione* di manifestazioni

di resistenza (nella forma della disobbedienza civile) a leggi che prescrivevano senza discriminazioni o eccezioni di sorta l'obbligatorietà e infungibilità di determinati comportamenti, quali la prestazione del servizio militare. La risonanza nell'opinione pubblica e il successo *politico* delle azioni intraprese soprattutto da minoranze giovanili che si richiamavano al categorico imperativo religioso ed etico del «non uccidere» (48) hanno creato le condizioni per una nuova *più conciliante* disciplina. Essa ha previsto che le ragioni di coscienza *giustificano* l'esenzione dal servizio militare, seppure richiedono l'adempimento di una prestazione alternativa, quale il servizio civile. La dottrina comunemente interpreta questo «scambio» come *conversione di obblighi* (49); in verità, si tratta piuttosto dell'*affievolimento* di un obbligo prima assoluto, in quanto tradizionalmente collegato con il «sacro» dovere di difesa *armata* della patria. La razionalizzazione legislativa dell'obiezione di coscienza, facendo perdere all'obbligo militare il carattere di generalità, ha anche precluso la sua qualificazione di comportamento-valore fondamentale per la convivenza (50).

Altre condotte pur rispondenti alla soddisfazione di interessi generali sono state successivamente ammesse dal legislatore all'*obiezione* per motivi di coscienza (51). Obiezione che si traduce nel *diritto* a un comportamento contrario. Tale è il diritto del personale sanitario ad astenersi da atti inerenti all'interruzione della gravidanza (52) contrastanti con precetti religiosi o morali che impongono un incondizionato rispetto del «diritto alla vita», inteso anche come «aspettativa alla vita» del concepito.

Nella stessa prospettiva di tutela dell'identità morale di ciascun consociato, e per prevenire laceranti conflitti di lealtà tra autorità dello Stato e *altre* (seppure metafisiche) autorità, può essere considerata la progressiva laicizzazione degli ordinamenti processuali laddove imponevano formule di giuramento legate all'adesione a valori religiosi. La Corte costituzionale ha «trasformato» il giuramento in una pur solenne «dichiarazione» che impegna la «responsabilità *morale e giuridica*» della persona che deve sottostare all'obbligo di rendere testimonianza, cancellando qualsiasi riferimento non solo a credenze in entità divine (e, indirettamente, all'appartenenza a determinate confessioni religiose pur se tuttora prevalenti nella comunità), ma anche ad eventuali alternative concezioni umanitarie (53). Anche in questo caso, recependo istanze insopprimibili di coscienza di singoli e gruppi, lo Stato cerca di irreggimentare o quanto meno di attenuare quei fenomeni di resistenza che si sono verificati in passato (54).

(43) In questa prospettiva RAWLS considera le manifestazioni di resistenza (quali la «disobbedienza civile») come «*uno* dei meccanismi di *stabilizzazione* del sistema costituzionale, sebbene sia per definizione illegale». Se usata «con valido giudizio» la disobbedienza civile «aiuta a mantenere e rafforzare le istituzioni *giuste*» (*Una teoria della giustizia*, Milano, 1982 — ed. orig. 1972 —, 318 ss.).

(44) Nel corso del dibattito in Assemblea costituente sono significative, anche a sinistra, le incertezze su come qualificare *giuridicamente* il riconoscimento costituzionale dello sciopero. L'idea dello sciopero come «fatto» o «fatto di forza», assimilabile al «diritto di resistenza» e funzionale a «uno Stato *in formazione*» (in tal senso C. Marchesi, nella I Sc., seduta del 15-10-1946, in *La Costituzione della Repubblica*, cit., VI, 544), era in effetti abbastanza diffusa. Tanto che l'on. Matteo Lombardo (socialista) valutava come miglior «garanzia» non menzionare lo sciopero nella Carta costituzionale, dovendo esso costituire «un'arma che deve rimanere nella lotta di classe, fino a quando non si sia entrati nella società socialista» (III Sc., seduta del 24-12-1946, *loc. cit.*, VIII, 2330). Per una ricostruzione dei diversi orientamenti emersi alla Costituente sul diritto di sciopero cfr. LEVI, *Il diritto di sciopero*, in CALAMANDREI e LEVI (curr.), *Commentario sistematico alla Costituzione italiana*, Firenze 1950, I, 461 ss.; nonché, in una prospettiva più ampia, CIARLO, *Lo sciopero tra fatto e diritto nella fase costituente: Italia e Francia*, in DE SIERVO (cur.), *Scelte della Costituente e cultura giuridica*, Bologna, 1980, II, 355 ss. Sulla difficoltà, in dottrina e giurisprudenza, di comprendere completamente il valore e gli effetti della disposizione costituzionale, soprattutto nel primo periodo repubblicano: TARELLO, *Teorie e ideologie nel diritto sindacale*[2], Milano, 1972, 57 ss. Più in generale, sullo sciopero praticato in epoca liberale come strumento di difesa degli interessi dei lavoratori, come mezzo per ottenere riforme in senso democratico o addirittura come manifestazione rivoluzionaria cfr. COLE, *Storia del pensiero socialista*, Bari, 1972, III, *passim*. Considera ora lo «sciopero politico» «una delle forme, la più attuale e praticata, in cui si sostanzia il diritto di resistenza», VENTURA (che si sofferma diffusamente — con richiami al dibattito dottrinale — sulla giurisprudenza costituzionale del 1974 che ha — sia pure con non sempre coerenti puntualizzazioni — riconosciuto legittima tale forma di protesta, in quanto rivolta alla rivendicazione di *determinate* riforme economiche e sociali), *op. cit.*, 217 ss.

(45) Questo percorso è ben messo in luce da G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Torino, 1992, *passim* (si segnala, in particolare, il paragrafo su *Principi costituzionali e politica*, 150 ss.).

(46) Su tali configurazioni dell'istituto diffusamente: SALERNO, *Il referendum*, Padova, 1992, in particolare 278 ss. e CARIOLA, *Referendum abrogativo e giudizio costituzionale*, Milano, 1994, nel 1° cap. dedicato al referendum «nella democrazia pluralista». Si veda anche CERRI, che — nella *voce cit.*, 4 — annovera il referendum tra le «ipotesi "codificate" di resistenza» in quanto «esprime un momento di resistenza a carattere collettivo».

(47) In proposito si veda ampiamente: PRISCO, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza*, Napoli, 1986.

(48) Imperativo che vieta anche di partecipare ad attività o ad organizzazioni il cui scopo è quello di addestrare all'impiego della violenza armata, sia pur a scopi di difesa nazionale. Sulle prime manifestazioni di obiezione alla prestazione del servizio militare cfr. CAPITINI, *L'obiezione di coscienza in Italia*, Manduria, 1958; per un'approfondita analisi generale dei diversi fondamenti dell'obiezione medesima: B. MONTANARI, *Obiezione di coscienza*, Milano, 1976.

(49) Cfr. in particolare LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Milano, 1967, 303 ss. A sostegno di questa ricostruzione depone certamente la formulazione legislativa, che — all'art. 1 della l. n. 772 del 1972 — afferma che gli obiettori sono «ammessi a *soddisfare l'obbligo del servizio militare nei modi previsti dalla presente legge*». Per una rassegna esaustiva delle opinioni sul punto: PUGIOTTO, «Obiezione di co-

scienza nel diritto costituzionale», in *Digesto/pubbl.*, X, Torino, 1995, 252 ss.
(50) BETTINELLI, *Commento all'art. 52*, in *Comm. della Cost. Branca-Pizzorusso*, Bologna-Roma, 1992, 119 ss.
(51) Per un'analisi puntuale delle «condotte obiettanti» che hanno ottenuto riconoscimento legislativo (e per quelle che tuttora si pongono fuori legge) cfr. ampiamente PUGIOTTO, *op. cit., passim.* (con ampi riferimenti bibliografici).
(52) Tale diritto è riconosciuto dalla l. n. 194 del 1978 (art. 9). Successivamente l'ordinamento ha accordato tutela anche agli obiettori alla sperimentazione animale con la l. n. 413 del 1993. Per un approfondimento di queste discipline cfr. ancora PUGIOTTO, *op. cit., passim.*
(53) «Poiché la libertà di coscienza di chi sia chiamato a prestare il giuramento... comporta che la determinazione del contenuto di valore ch'esso implica sia lasciata... a quanto avvertito dalla coscienza, la dichiarazione d'incostituzionalità del riferimento alla responsabilità che si assume davanti a Dio deve estendersi anche al riferimento alla responsabilità davanti agli uomini. Ciò non solo perché, altrimenti, dalla dichiarazione d'incostituzionalità dei soli riferimenti alla divinità potrebbe apparire sancita una sorta di religione dell'umanità, ma anche perché, mantenendosi il riferimento a un solo contenuto di valore, implicitamente si escluderebbero tutti gli altri, con violazione della libertà di coscienza dei credenti, per i quali il giuramento, del tutto legittimamente, ha un significato religioso» (così nella recentissima sent. n. 334 del 1996, che ha «riscritto» l'art. 238 del c.p.c.).
In precedenza la Corte era intervenuta *in progress* sulla questione con sentt. n. 58 del 1960, n. 117 del 1979 e n. 149 del 1995. Per una parziale analisi di questa giurisprudenza cfr. VANNICELLI, *La libertà religiosa nella formula di giuramento del testimone alla luce delle sentenze della Corte costituzionale*, *DE*, 1987, I, 1098.
(54) Sui processi di «negoziazione» e, quindi, di *istituzionalizzazione*, che nello Stato (di diritto) democratico rendono possibile un simile esito cfr. HABERMAS, *op. cit.*, in particolare 198 ss. e, in sede di conclusioni, 541 ss.

6. *I confini della convivenza «aperta». Dalla resistenza all'*insistenza *per l'affermazione dei valori dell'umanità.*

Certamente è ardua la risoluzione del problema dei limiti oltre i quali l'ordinamento di uno Stato democratico — che si ispiri al principio-fine del *massimo* pluralismo sociale — non può spingersi per rendere «legittime» o *razionalizzare* pretese di singoli o, più frequentemente, di gruppi di affrancarsi da determinate regole prescritte come necessarie e comuni, ma reputate dagli stessi inconciliabili con *un* diritto «naturale» all'autodeterminazione di esclusivi spazi di vita.

Occorre, in sostanza, accertare e definire l'esistenza di «vincoli» indefettibili di convivenza che impongono allo Stato stesso di «resistere» senza cedimenti ad azioni di resistenza rivolte ad allentarli o addirittura rimuoverli.

Assecondando un'impostazione tradizionale si potrebbe sostenere che il limite-valore che *comunque* deve essere salvaguardato è quello della sopravvivenza dello Stato, così come storicamente si è affermato per dare stabilità (*ordine giuridico*) e identità a una comunità. Questo esito sarebbe un *bene in sé*, tendenzialmente irrinunciabile e indisponibile. Cosicché anche lo Stato democratico *aperto* dovrebbe *chiudersi* a quelle istanze che non perseguono obiettivi di integrazione, bensì di dissociazione dallo Stato medesimo. Varrebbe, dunque, una sorta di «valore supremo» all'autoconservazione degli assetti statali che, in verità, non sembra meritare *di per sé*, in quanto avulso da specifici contesti storici e politici, un particolare apprezzamento.

Su un fronte opposto, a sostegno di rivendicazioni e azioni separatiste improvvise e improvvisate, che tentano di legittimarsi evocando «gloriose» prassi di resistenza (55), pare egualmente pretestuosa l'invocazione di *altro* «valore» quale quello dell'«autodeterminazione dei popoli», contrapposto al primo e valutato *gerarchicamente superiore* in quanto *antecedente* nel processo di formazione degli aggregati sociali. Anche questo «valore» viene però disinvoltamente decontestualizzato e presentato come *bene in sé* («principio naturale») e, pertanto, non suscettibile di confutazioni.

In realtà sia l'uno, sia l'altro non sono né valori, né principi «assoluti» (o *incondizionati*), anche se sono (stati) richiamati con una certa solennità in dichiarazioni o carte internazionali (56); sono piuttosto la *sublimazione* di *fatti* storici irrepetibili e consolidati: sanciscono il compimento di rivoluzioni o di conflitti internazionali o affermano il primato in divenire di determinati modelli di organizzazione politica.

Proprio il principio dell'autodeterminazione dei popoli non è *neutro*; è strettamente legato alla concezione democratica ed al momento della sua «codificazione» era indirizzato a favorire o accelerare processi di decolonizzazione (in Africa ed Asia); o, più surrettiziamente, ad indurre in crisi (se non a dissoluzione) sistemi politici autoritari o oppressivi (pur stabilizzati), antagonisti rispetto ai «modelli» liberaldemocratici. Il crollo dell'«impero» multietnico comunista egemonizzato dall'estinta URSS e la sua parziale frantumazione in «nuovi» Stati indipendenti (che hanno sia pur faticosamente adottato forme costituzionali occidentali) segnano probabilmente il parziale esaurimento storico di un siffatto «principio» di autodeterminazione se collocato nella prospettiva *progressiva* della pace e della stabilità degli assetti mondiali (57).

La sua invocazione ad opera di gruppi politici «secessionisti» — che si identificano soprattutto nella difesa oltranzistica di precisi interessi e spazi economici (reputati sufficienti a conferire dimensione di «popolo» a quanti nei medesimi si identificano) — per sostenere *azioni di resistenza* contro l'unità dello Stato democratico è senza fondamento storico e, probabilmente, senza avvenire (58), perché regressiva in rapporto ai valori di civiltà e di integrazione

che, nell'epoca attuale, impongono la convivenza addirittura *oltre* le realtà statali.

La cultura (e, prima ancora, la percezione) della «globalizzazione» dei rapporti di scambio, quale è prepotentemente emersa in questo scorcio di secolo e che rende pressoché evanescenti i confini nazionali erodendo l'*effettività* delle sovranità statali (59), dovrebbe indurre, per coerenza e per contrappeso ai rischi di una competizione economica «senza freni», a un convinto e definitivo riconoscimento universale di quei *valori minimi essenziali* per la sopravvivenza degli uomini, presupposto di qualsiasi forma di convivenza (60).

Il concetto di «valore», in una simile prospettiva, ritorna a un significato elementare, addirittura primitivo, depurato da qualsiasi riferimento *ideologico*: cioè dai diversi e divergenti sistemi teorici costruiti per interpretare o giustificare gli svolgimenti storici dei rapporti tra uomini (popoli) e tra classi ai fini della conquista del potere nelle sue varie manifestazioni. Tale concetto appare autonomo anche rispetto a quello di «ideale» (che normalmente e approssimativamente designa i grandi obiettivi e programmi in cui si identificano forze politiche e sociali) e a quello di «principio» (che attiene alle grandi linee di condotta e di organizzazione sociale) (61).

I «valori» nell'accezione qui adottata sono semplicemente le *condizioni indefettibili di esistenza* in generale e, più specificamente, *di umanità*: quelle appunto che rendono possibili i rapporti positivi (non di negazione reciproca o addirittura di *annientamento*) tra gli uomini e le situazioni di convivenza.

In questa dimensione l'individuazione dei *valori essenziali* è immediata e intuitiva: emerge ricorrendo a semplici *criteri di autoevidenza*. Cosicché risultano valori: la *vita* (come conservazione della vita e salvaguardia delle future generazioni), l'*ambiente* (come conservazione e ripristino del comune e indisponibile patrimonio terrestre), la *pace* (come assenza di aggressione alle manifestazioni di non violenta aggregazione sociale e politica), la *solidarietà tra i viventi* (come soccorso concreto e a quanti si trovano in situazioni di insostenibile disagio).

I *valori essenziali* qui segnalati si impongono non tanto perché sono stati recepiti nelle più importanti dichiarazioni e convenzioni internazionali (fonte giuridica degli impegni e dell'azione di numerosi organismi sovranazionali), ma soprattutto perché il non risolto stato di anarchia mondiale (62) è foriero di ulteriori riduzioni delle opportunità di sopravvivenza per l'umanità.

La conoscenza e coscienza di questa tragica involuzione richiedono alle comunità e, più in generale, alle potenze da cui dipendono le sorti del mondo non soltanto di adeguare e correggere le proprie politiche interne ed esterne, ma soprattutto di riconoscere e favorire anche sul piano culturale l'affermazione di una *recuperata etica dell'integrazione*, in adesione ai valori predetti (63). Del resto, tale sentiero non è nuovo: è stato tracciato con lungimirante consapevolezza dalle carte costituzionali approvate dinanzi all'evidenza dei disastri della seconda guerra mondiale. La Costituzione italiana, esemplarmente, all'art. 11 autorizza cessioni di sovranità «necessarie» ad un ordinamento che «assicuri la *pace* e la *giustizia* tra le Nazioni» (64).

Sono proprio i valori elementari sottesi a questi obiettivi che nell'epoca presente *misurano* la legittimità *morale* e *giuridica in divenire* di tutte le azioni e iniziative di singoli e gruppi che pretendono di richiamarsi al «diritto di resistenza» e alle prassi *esemplari* che storicamente hanno portato alla sua affermazione.

Se si adottano come severi e rigorosi parametri gli imperativi alla sopravvivenza e alla convivenza universale, non è difficile convenire che i tentativi di rivolta fiscale (65), di *non sofferta* disobbedienza alla legge, di separazione esperiti alquanto goffamente da minoranze politiche e sociali (a difesa di un pur precario benessere) rappresentano per i loro obiettivi assolutamente recessivi e frazionari una «falsa resistenza».

La disinvolta pretesa di simili gruppi di appropriarsi del nobile, ma ormai «storico» diritto di resistenza per scopi soprattutto propagandistici e per suscitare facili suggestioni di massa (confidando sulle approssimazioni e semplificazioni dei grandi mezzi di comunicazione) segna, probabilmente, il definitivo superamento sia sul piano teorico, sia su quello pratico del «diritto» medesimo, così come è stato fino ad oggi inteso.

Per l'affermazione dei valori essenziali di umanità e di convivenza pare oggi più utile rivolgersi ad altra pur contigua, ma forse meno manipolabile, *categoria positiva* che si desume proprio dall'insegnamento e dall'esempio gandhiano: la prassi di *insistenza*.

È ad essa che si ispirano le organizzazioni transnazionali progressive (costituite su base volontaria e rigorosamente indipendenti nei riguardi di stati, istituzioni ecc. e *non orientate* rispetto all'influenza di qualsiasi gruppo economico, politico e religioso) che promuovono il valore della *vita*, dell'*ambiente*, della *solidarietà*. Merita menzionarle anche in un'enciclopedia giuridica e proprio a conclusione della presente voce: *Amnesty international* (66), *Medécins sans frontières* (67), *Greenpeace* (68), *Nessuno tocchi Caino* (69). La loro azione, infatti, non di rado si svolge in contravvenzione (*resistendo*) alla regole e alle ragioni di sovranità di singoli stati quando questi misconoscono i *valori esistenziali* che si sono appena indicati. Le iniziative di clamorosa e *nonviolenta insistenza* che caratterizzano queste organizzazioni

contribuiscono sensibilmente all'impianto di quella *cultura comune della convivenza universale*, propedeutica alla costruzione di un *effettivo* ordinamento internazionale. I nuovi mezzi di comunicazione informatica, che «annullano» le distanze di spazio, di tempo e di linguaggio, sono probabilmente i vettori determinanti per la nascita e l'espressione di un'opinione pubblica mondiale *visibile*, capace di imporre questa irrinunciabile cultura comune (70).

Qualche notevole ed emblematico risultato in una simile direzione è stato recentemente conseguito con l'istituzione e l'entrata in funzione di tribunali internazionali penali per la punizione dei «reati di genocidio e di altre gravi violazioni del *diritto internazionale umanitario*» (71).

È significativo e foriero di speranze (seppure — come osserva Habermas (72) — di speranze *probabilmente nate dalla disperazione*) che ai fini dell'individuazione delle norme penali e processuali applicabili da tali organismi giurisdizionali si faccia implicito riferimento proprio ai valori e ai principi della civiltà giuridica universale e che sia stata esclusa la pena di morte dalle sanzioni passibili di irrogazione (73).

ERNESTO BETTINELLI

(55) Si legga la *Dichiarazione di indipendenza e sovranità della Padania* del 15 settembre 1996, diffusa dalla Lega Nord nel corso delle manifestazioni «sul grande fiume Po». Il documento ricalca (nel senso vero e proprio della parola...) con richiami testuali e non sempre fortunati adattamenti stilistici (si veda il paragrafo di esordio!), piegati e *ridotti* alle differenti circostanze, la Dichiarazione di indipendenza dei 13 Stati Uniti d'America (del 4 luglio 1776). La «Padania» è proclamata «una repubblica federale indipendente e sovrana», «in nome e con l'autorità che [ai popoli padani] deriva dal Diritto Naturale di Autodeterminazione e dalla [loro] libera coscienza» (le maiuscole sono nel testo). In chiusura il documento dei «popoli della Padania» riproduce (quasi) letteralmente il solenne impegno degli ex coloni inglesi: «A sostegno di ciò noi ci offriamo gli uni agli altri, a scambievole pegno le nostre vite, le nostre fortune e il nostro sacro onore» (in *Gazzetta Ufficiale della Padania*, ed. straordinaria, 15-9-1996).

(56) Per quanto riguarda l'«autodeterminazione dei popoli» si ricorda lo Statuto delle Nazioni Unite (26-6-1945) che la contempla come fondamento per il perseguimento del «fine» delle «relazioni amichevoli tra le nazioni» (art. 1, 2° co.). Successivamente il «Patto internazionale sui diritti civili e politici» (adottato dall'Assemblea generale delle N.U. il 16-12-1966 ed entrato in vigore il 23-3-1976) enuncia (art. 1, 1° co.) il «diritto di autodeterminazione» per tutti i popoli, in virtù del quale essi «decidono liberamente» il proprio ordinamento politico e il proprio sviluppo economico, sociale e culturale. Inoltre il Patto impegna gli stati sottoscrittori a promuovere e rispettare l'attuazione di tale diritto, riferendosi in particolare a quelli «responsabili dell'amministrazione di territori non autonomi e di territori in amministrazione fiduciaria» (art. 1, 3° co.). Gli atti internazionali che concretamente hanno dato attuazione a questi «principi» non hanno mancato di puntualizzare che l'autodeterminazione non può mettere a repentaglio l'integrità territoriale di entità statali «stabilizzate» (in tal senso le risoluzioni dell'Assemblea generale delle N.U. n. 1514-XV del 1960 e n. 2625-XXV del 1970 relative, rispettivamente, alla concessione dell'indipendenza ai popoli già sottoposti a dominio coloniale e agli obblighi per il mantenimento di rapporti amichevoli e di cooperazione tra gli stati).

Lo stesso limite è più volte ribadito dall'*Atto finale della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa* (c.d. «Atto di Helsinki», 1-8-1975), che pur riconosce il «principio» di autodeterminazione dei popoli enunciato nelle carte precedenti. In argomento, tra i tanti, cfr.: BUCHANAN, *Self-Determination and the Right to secede*, in *Journal of International Affairs*, 1992, 347 ss.

(57) Rivendicazioni indipendentiste e tentativi di separazione pacifica dallo Stato originario *per via istituzionale* (attraverso il ricorso a procedure formali previste dall'ordinamento — soprattutto nelle costituzioni degli stati federali — o reclamando come *naturali* procedure straordinarie di decisione diretta popolare) caratterizzano la storia mondiale di questo fine millennio. Emblematica la questione del Québec, che costituisce il riferimento privilegiato per vari movimenti secessionisti attivi in alcuni stati europei a regime liberale.

Sull'origine e sull'evoluzione politica e istituzionale della complessa vicenda canadese (prima del referendum sull'indipendenza del Québec, svoltosi senza esito nel 1995) cfr. CAMPIGLIO, *Profili internazionali della questione del Québec*, *RDIn*, 1991, 73 ss., nonché: *Québec: verso la separazione dal Canada?*, in *Il Politico*, 1993, 267 ss.

(58) Considerando, in particolare, le pretese e le manifestazioni (per ora solo preannunciate) di *resistenza* della Lega Nord a sostegno dell'indipendenza della «padania», esse non trovano alcuna giustificazione e conforto nel diritto internazionale. In effetti, quand'anche i «padani» potessero vantare una, peraltro inesistente, specificità etnica o addirittura la dimensione di «popolo», essi non si trovano in alcuna situazione di discriminazione o di soggezione oppressiva, tale da rendere *sostenibile* la richiesta di secessione dall'Italia dinanzi a istituzioni internazionali. Anche recentemente il Comitato dei diritti umani delle N.U. ha dichiarato irricevibili numerose «comunicazioni individuali» che lamentavano la violazione dell'art. 1 del Patto sui diritti civili politici (citato nella nt. 56), pur presentate da appartenenti a gruppi etnici *diversi* da quelli rappresentati nei governi contro cui era rivolta l'azione.

Su questo contenzioso rimasto *in limine* (tra cui figura un ricorso presentato da esponenti della «Union für Sudtirol» contro il governo italiano: *A.B. e altri c. Italia*) si veda PALMISANO, *L'autodeterminazione interna nel sistema dei Patti sui diritti dell'uomo*, *RDIn*, 1996, 365 ss.

(59) Sull'imponente fenomeno e sulla sue conseguenze nel senso indicato nel testo si leggano le interessanti osservazioni (con ampi richiami bibliografici) di LUCIANI, *L'antisovrano e la crisi della costituzione*, in *Riv. dir. cost.*, 1996, 164 ss. Sul tema cfr. anche la rassegna di articoli comparsi sulla più autorevole stampa estera: *Villaggio globale*, in *Indice internazionale*, 1996, n. 2 (volume monografico).

(60) La questione della sopravvivenza degli uomini è affrontata in termini molto concreti e pratici dal Rapporto dell'O.M.S. (Organizzazione Mondiale della Sanità) pubblicato nel 1992 con il titolo *Our Planet, our Health* ed edito anche in italiano: *Il nostro pianeta, la nostra salute*, Città di Castello, 1992. Dall'analisi approfondita dei principali problemi che rendono precaria e squilibrata la condizione umana nell'epoca presente emergono evidenti i *valori* e conseguentemente i *diritti* che esigono *ovunque* un riconoscimento e una tutela prioritari. A tal fine il Rapporto, in maniera molto semplice, esorta «tutti i cittadini» [del mondo] a «impegnarsi per il pianeta e per il benessere dei suoi abitanti»: «Essi sono i soli a poter spingere i governi verso accordi internazionali dai quali dipende un pianeta sano e vivibile» (*ivi*, 18).

In questa direzione SILVESTRI segnala ottimisticamente il progressivo «rafforzamento e la continua estensione di un comune consenso attorno a valori fondamentali», quali sono il «diritto

ad un nutrimento minimo ed il divieto di pene crudeli ed inumane» espressione del più generale «principio della dignità umana». A suo avviso l'affermazione della «coscienza universale dei diritti umani pone un limite al pluralismo dei popoli» e reclama, invece, quella «legge dei popoli» che impone una doverosa interferenza nei confronti di quei sistemi e di quelle situazioni che «non rispettino gli *standards* minimi di umanità e giustizia» (*La parabola della sovranità. Ascesa, declino e trasfigurazione di un concetto*, in *Riv. dir. cost.*, 1996, 64-65). Nella medesima prospettiva (richiamato dallo stesso Silvestri), RAWLS, *La legge dei popoli*, in SHUTE e HURLEY (curr.), *I diritti umani*, Milano, 1994, 82 ss. e BETTINELLI, *I diritti «essenziali» (inviolabili e universali) dell'uomo e le frontiere dell'ordinamento: l'apologo degli albanesi*, in ANGIOLINI (cur.), *Libertà e giurisprudenza costituzionale*, Torino, 1992, 31 ss.

(61) Il significato di «valore» e di «principio», l'autonomia o meno dei due concetti, la loro distinta operatività sono temi che fino ad oggi non hanno interessato più di tanto la dottrina costituzionalistica. L'orientamento prevalente è comunque quello di considerare «equivalenti», quanto meno sul piano funzionale, le due categorie (cfr. BIN, *Diritti e argomenti. Il bilanciamento degli interessi nella giurisprudenza costituzionale*, Milano, 1992, *passim*).

Tra i contributi più disponibili a un approfondimento (e a qualche revisione critica) si veda il notevole e dotto saggio ricostruttivo di BASILE, *«Valori superiori», principi fondamentali ed esigenze primarie*, in *Scritti-Predieri*, Milano, 1996, 83 ss. In particolare, secondo l'Autore, i «valori del giurista», in quanto abbiano i «caratteri della globalità», sono qualificati come *principi* (*ivi*, 97-98). Essi sono suscettibili di essere classificati in «principi di ordine superiore» (di peculiare valenza *etica*) e «principi di ordine inferiore» (funzionali alla realizzazione dei primi, dotati di elasticità e a rischio di contraddittorietà) (*ivi*, 125 ss.); sono i principi a «conferire *validità* all'organizzazione politico-giuridica e a un po' tutto l'insieme delle norme e dei comportamenti attraverso cui l'organizzazione stessa prende forma» (*ivi*, 133). Le «esigenze primarie» (o «elementari») costituirebbero, invece, le condizioni esistenziali (o il presupposto) che occorre soddisfare per rendere *pratico* il discorso sui principi (altrimenti non ci sarebbe «possibilità di vita o di operatività per l'individuo o per l'organizzazione sociale») (*ivi*, 127). Queste esigenze sono, più avanti, definite *en passant* «*valori* materiali... che di per sé non si possono dire caratteristici di una certa forma di Stato», ma che comunque *pre-valgono* (in senso etimologico) rispetto ai principi fondamentali (*ivi*, 146-159). In tal modo Basile sembra avvicinarsi alle conclusioni-definizioni proposte nella presente voce.

In ogni caso, la distinzione tra principi e valori (nella prospettiva apparentemente minimalistica, *ma universalistica*, qui indicata) merita di essere mantenuta e *sottolineata* anche quando i principi sono definiti «fondamentali». I quali, a ben vedere, non coincidono con i *valori essenziali* (individuati nel testo), pur essendo, non di rado, presentati come a questi assolutamente o indissolubilmente funzionali. L'esigenza di rinvenire nell'epoca della «globalizzazione» una *comune dimensione esistenziale* rende, in effetti, preferibile valutare la «democrazia» come un principio piuttosto che come un valore, al pari dell'eguaglianza e... della «libera concorrenza». E, in verità, il rapporto tra principi e valori non è sempre di coerenza; ad esempio: nel pieno rispetto del principio democratico si può misconoscere il valore dell'ambiente o quello di solidarietà.

Differente (e rivolto specificamente all'esperienza degli ordinamenti democratici contemporanei) l'approccio di CIARLO, *Dinamiche della democrazia e logiche dei valori*, in *Dir. pubbl.*, 1995, 123 ss. Anche questo Autore coglie la necessità o l'utilità di una distinzione tra principi (*un tipo particolare di norma*) e valori (*astrazioni logiche, elementi della cultura politica e giuridica indispensabili per la definizione dei contenuti normativi*), sia pure dopo avere recepito le critiche al concetto di valore che ne mettono in luce la *genericità ed empiricità*; difetti che generano un'«intrinseca reciproca conflittualità» tra i molteplici valori (*ivi*, 137-142).

Proprio per questa ragione — come si vedrà immediatamente nel testo — non parrebbe fuorviante la necessità di identificare e di circoscrivere i «valori» in modo *storicamente puntuale* (con riferimento alle *attuali* condizioni esistenziali dell'umanità). *Questi* valori, in quanto indefettibili, non devono essere tra di loro *bilanciati*, ma semplicemente riconosciuti *in blocco* come *fonti* di conseguenti e universali prescrizioni.

(62) In proposito: BONANATE, *Il dovere degli stati*, Bari, 1994, 53 ss.

(63) Sul tema si rinvia ancora alle sagge considerazioni e agli argomenti davvero conclusivi di BONANATE, *op. cit.*, *passim*.

(64) Sulla genesi della disposizione e sulla preveggenza dei costituenti; nonché sulle prospettive di ulteriore affievolimento della sovranità statale che la norma lascia ancora aperte: A. CASSESE, *Commento all'art. 11*, in *Comm. della Cost. Branca*, Bologna-Roma, 1975, 577 ss.

(65) È abbastanza diffusa (e propagandata) l'opinione che la disobbedienza fiscale (in varie forme) contro il «progressivo degrado della legislazione tributaria», contro l'inefficienza dell'amministrazione finanziaria (quando, ad esempio, ritarda, ostacola o elude il rimborso di imposte indebite) possa essere un valido strumento per sollecitare un radicale mutamento di indirizzo e di prassi (così FALSITTA, *Sciopero fiscale e resistenza legittima*, nella raccolta di scritti del medesimo, *Per un fisco civile*, Milano, 1995, 365 ss.). Sembra giustificare, richiamandosi a Thoreau, simili comportamenti di rivolta fiscale contro tasse «che ridurrebbero il cittadino a suddito, annientandolo come persona» anche MEREU, *Rivolta fiscale? no, disobbedienza civile*, in *Mondo economico*, 4-9-1993, 11. Più recentemente inviti alla «resistenza fiscale» (attraverso forme *mirate* di autoriduzione) indirizzati ai contribuenti del Nord perché reagiscano contro l'iniquità e l'oppressione fiscale sono stati diffusi dalla Lega Nord. Tra i tanti servizi in merito comparsi sulla stampa quotidiana cfr. CAVALERA, *Lega: dal primo novembre è «resistenza fiscale»*, in *Il Corriere della Sera*, 16-10-1996.

(66) È la più «antica» tra le organizzazione transnazionali. Fondata nel 1961 dall'avvocato inglese Peter Benenson — che pubblicò un appello-manifesto su «The Forgotten Prisoners» — iniziò subito la sua attività con *campagne mirate* in favore dei diritti fondamentali della persona. Attualmente è formata da più di 1.100.000 membri e diffusa in 150 paesi. Pubblica annualmente rapporti dettagliati sulle violazioni dei diritti umani accertate *in ogni Stato*, con particolare riguardo per le «vittime di coscienza». In virtù della notevole influenza e autorevolezza conseguita con il suo incessante impegno, si adopera anche per elaborare convenzioni internazionali (e promuoverne la sottoscrizione) per la difesa dei sopradetti valori universali di convivenza. È presente in Internet, in vari siti. Cfr., in particolare: http://*www.organic.com/Non.profits/Amnesty*.

(67) Fondata in Francia nel 1971 da un gruppo di medici, è diffusamente impegnata nell'aiuto sanitario alle vittime di disastri naturali, epidemie, conflitti e gravi emergenze in generale nei paesi che non sono in grado di provvedere direttamente e adeguatamente ai necessari soccorsi alle proprie popolazioni o ai rifugiati. Le missioni di medici organizzate ogni anno da M.S.F. in varie parti del mondo ammontano a circa 700. L'associazione (che ha sedi in 70 paesi) si preoccupa anche di finanziare progetti di sviluppo nel settore indicato; si è dedicata in particolare con successo a vaccinazioni di massa in favore dei bambini nel «terzo mondo». Collabora con le principali agenzie delle «Nazioni Unite». Sull'origine, sugli scopi e l'attività di questa organizzazione cfr. JEAN, *Life, death and aid: the Medécins sans frontières, Report on world crisis intervention*, London, 1993. Tra gli indirizzi Internet: http://*www.msf.org*.

(68) Nasce nel 1971 a Vancouver, in Canada, su iniziativa di un preesistente gruppo di ecologisti che si propongono di «creare

un mondo verde e pacifico». In sintesi i suoi scopi sono: la protezione della biodiversità in tutte le sue manifestazioni; la prevenzione dell'inquinamento e dello sfruttamento indiscriminato delle elementari risorse terrestri; la fine della minaccia nucleare; la promozione della pace attraverso il disarmo globale e la diffusione della cultura e pratica della nonviolenza.
L'organizzazione delle sue campagne (clamorose quelle contro gli esperimenti atomici non solo per fini militari e contro i rischi del ricorso all'energia nucleare; nonché contro lo sterminio delle balene) si informa al metodo dell'azione diretta, *rigorosamente* nonviolenta. Tra i mezzi per le sue incursioni e denunce, Greenpeace si avvale di una piccola, ma attrezzata flotta, il cui simbolo è diventato la famosa e ormai storica nave «Rainbow Warrior». Attualmente dispone di trenta uffici nazionali in 30 paesi ed è ufficialmente riconosciuta da molte agenzie e organismi internazionali che si occupano dei problemi ambientali su scala planetaria. Sulle origini e sullo sviluppo dell'organizzazione: M. Brown e J. May, *The Greenpeace story*, London, 1989. In Internet il sito-base (ottimamente documentato) è: http://*www.greenpeace.org*.
(69) È soprattutto della scrittrice Mariateresa Di Lascia il merito di aver concepito e promosso l'associazione. Questa esordisce nel 1993 come «Lega internazionale per l'abolizione della pena di morte entro il 2000», costituita da autorevoli esponenti della cultura e personalità politiche di diverso orientamento e nazionalità. Nello stesso anno — in occasione della conferenza mondiale di Vienna sui diritti umani, convocata dall'O.N.U. — rivolge un appello alle Nazioni Unite per il bando ovunque e in qualsiasi situazione della pena capitale e per richiedere una moratoria delle esecuzioni per almeno un anno. Il titolo del manifesto, *Nessuno tocchi Caino* (*Hands off Cain*), è diventato poi il nome ufficiale dell'organizzazione. Per l'informazione sulla sua attività cfr. l'omonimo periodico. In Internet: http://*www.mythos.it/enti/ntc*.
(70) Anche Habermas esorta a confidare in un simile positivo sviluppo che può creare le condizioni per uno «*status di cittadinanza cosmopolitica*... già oggi profilantesi nelle comunicazioni politiche su scala planetaria». Egli osserva che i più recenti fatti storici, come le trasformazioni rivoluzionarie nell'Europa orientale e centrale e la guerra nel Golfo, «sono i primi avvenimenti *cosmopolitici* in senso stretto. Attraverso i mass-media elettronici, essi sono stati resi simultaneamente presenti a una sfera pubblica ubiquitaria» (*Morale, diritto politica*, Torino, 1992, 136). Nel momento in cui l'Autore formulava queste considerazioni (1988) non era ancora «scoppiato» il fenomeno di Internet.
(71) Il 25-10-1993, con la risoluzione n. 827 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, è stato istituito il Tribunale internazionale per i crimini commessi nei territori dell'ex-Yugoslavia (con sede all'Aja). La decisione fu adottata dopo un'intensa campagna di *opinione pubblica internazionale* sollecitata soprattutto dalle iniziative (ed elaborazioni) del Partito radicale transnazionale — associazione cui è riconosciuto lo status di osservatore nell'Assemblea Generale delle N.U. — e dopo le gravi denunce sulla violazione dei diritti umani perpetrate dai belligeranti, contenute in alcuni dettagliati rapporti di organismi internazionali (Commissione dei diritti dell'uomo, Croce Rossa, Alto Commissariato per i rifugiati). I fatti segnalati riguardavano raccapriccianti episodi di «pulizia etnica», deportazioni di massa, stupri finalizzati alla procreazione forzata... fino all'indiscriminato sterminio di civili.
Nel novembre 1994, con risoluzione n. 995, lo stesso Consiglio di Sicurezza istituisce un altro Tribunale internazionale penale per processare le persone responsabili di genocidio consumato in Ruanda e nei territori limitrofi nel 1994. Per il funzionamento di questo secondo tribunale è stato adottato lo statuto del primo (per i relativi testi cfr. la *RDIn*, 1993, 516 ss.; e 1995, 271 ss.). Il fondamento giuridico dell'istituzione di queste giurisdizioni (che dovrebbero preludere alla creazione di un'unica Corte penale internazionale) è ravvisato nell'art. 41 della Carta delle Nazioni Unite, laddove consente al Consiglio di Sicurezza di deliberare *misure non implicanti l'uso della forza* per far fronte a violazioni della pace. In argomento: Palchetti, *Il potere del Consiglio di Sicurezza di istituire tribunali penali internazionali*, *RDIn*, 1996, 413 ss.
Quanto alle prospettive di siffatti Tribunali (che incontrano nella loro attività difficoltà pratiche talora insormontabili), rileva saggiamente Habermas come essi «potranno funzionare in modo adeguato soltanto quando l'epoca delle singole sovranità statali si sarà conclusa ad opera di un'Organizzazione delle Nazioni Unite capace non solo di *decidere, ma anche di agire e di imporre le sue decisioni*». (*Fatti e norme*, cit., 539).
(72) *Op. ult. cit.*, 526.
(73) In tal senso il par. 1 dell'art. 24 dello Statuto dei Tribunali sopramenzionati, che contempla la *sola* pena detentiva (determinata per i singoli crimini con riferimento agli ordinamenti penali vigenti al tempo e nei territori ove sono state commesse le gravi violazioni accertate). La sostituzione della pena di morte (in quanto prevista da tali ordinamenti) con l'ergastolo è stata stabilita dai Tribunali stessi, competenti a formulare i propri regolamenti di procedura (art. 101 del Reg. 11-2-1994 del Trib. int. dell'Aja).
L'esclusione della pena capitale dalle sanzioni comminate è coerente con gli indirizzi deliberati dalle stesse Nazioni Unite (art. 6, par. 2, del 2° Protocollo facoltativo annesso al Patto internazionale sui diritti civili e politici: risoluzione n. 44/128 del 15-12-1989 dell'Assemblea generale N.U., in *International Legal Materials*, 1990, 1456 ss.); e, prima ancora, con il 6° Protocollo della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (entrato in vigore il 1°-3-1985).